مقدمة في الفلسفة العامة

تأليف

الدكتور يحيى هويدى
مدرس الفلسفة بجامعتي القاهرة وعين شمس

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة

مقدمة في الفلسفة العامة

تأليف

الدكتور يحيى هويدى

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع التحرير - القاهرة

الطبعة الأولى ١٩٥٦
الطبعة الثانية ١٩٥٧

دار الشناء للطباعة
شارع الجيش تليفون : ٤٤٣٨٦

تصـــدير
للطبعـة الأولى

هذه الـ « مقدمة في الفلسفة العامة ، ليست إلا تعريفاً عاماً بالفلسفة وموضوعاتها ، كُتبت إلى فريقين من القراء : إلى القارىء غير المتخصص ، وإلى القارىء المتخصص في أول طريق التفلسف. وهي في هذا وذاك لم يقصد من ورائها إلا إعطاء فكرة ما عن الفلسفة ، ستكون من غير شك فكرة سريعة ، عامة ، ناقصة ، ولكنها لن تخلو مع ذلك من بعض « الوقفات » التأملية التي أملتها بعض « المواقف » .

وقد يمر القارىء العابر بهذه « المواقف » مر الكرام ، متأثراً في هذا بما يكون قد سمعه عن الفلسفة من العامة وأشباه العامة من أنها مجرد كلام في الهواء . ولكننا لا نملك إلا أن ندعو هذا القارىء إلى عدم إلقاء الكلام هكذا على عواهنه ، وإلى أن يتعمق ما كُتب حتى يقتنع بما نؤمن به نحن إيماناً راسخاً ، وهو : أن الفلسفة ليست في نهاية المطاف إلا مجموعة من « المواقف » تمتزج بكيان الإنسان ، ويعيشها في نفسه ، ويتعمق مغزاها ، ثم يعبر عن هذا كله تعبيراً كلياً يجعله يحفل بالكليات ولا يقف عند

الجزئيات . فيناقش مثلا وجوده الانسانى بصفة عامة ، ومركزه من الوجود العام حوله ، وكيفية معرفته له ، وعلاقته بأشباهه من الناس . . . الخ .

وبعد ، فقد تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة : أيام الغزو البريطانى ـ الفرنسى على مصر . ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للانسانية أن تتعمق معنيين مختلفين للانسان : الإنسان — الذئب الذى يلقى بكل القيم الإنسانيه وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية ، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ، ويؤمن بالانسانية وقيمها السامية ، ويعيش هذه القيم فى ذاته ، ويدافع عنها لآخر رمق فيه . والصورة الأولى للانسان تمثل المستعمر وهو يلفظ آخر أنفاسه . أما الصورة الثانية فتمثل إنسان الغد ، الغد القريب ، الذى يرفرف عليه الحب والرفاهية والسلام . ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل جيداً هاتين الصورتين للانسان ، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزائهما « موقفاً » .

ونحن لا ندعى أن هذه الـ « مقدمة فى الفلسفة العامة » التى لم تكتب إلا للطالب المبتدىء ستخدم هذا الغرض السياسى . ولكن لايسعنا هنا إلا أن ننبه الطالب إلى أن بحر الفلسفة واسع،

أوسع مما يتصوره القارىء العابر . وعند ما يحين الوقت الذي يسمح له بالخوض فيه سيكون بوسعه أن يصل بين أشياء وأفكار تبدو له الآن بعيدة الصلة . حينئذ سيستطيع الطالب أن يفطن إلى أهمية الجانب السياسي — على الأقل ذلك الجانب الذي يتعرض لمفهوم الإنسان — في تفكيره الفلسفي بوجه عام . وحينئذ ستتضح له صله الفلسفة بالحياة أكثر وأكثر .

القاهرة — ٥ نوفمبر سنة ١٩٥٦

تقـــديم

للطبعـة الثانية

يطيب لى وأنا أقدم هذه الطبعة الثانية من «المقدمة» للقارىء العربى أن أنوه ببعض التعديلات التى رأيت إدخالها على الكتاب، فى مواضع متفرقة، مما سيلمسه كل من يعنيه المقارنة بين الطبعتين. هذا فضلا عن أنى لاحظت أن «مشاكل الوجود» قد احتلت فى الطبعة الأولى حيّزا محدوداً جداً بالنسبة إلى الحيز الذى احتلته «مشاكل المعرفة». ولذلك آثرت أن أضيف إليها مشكلة جديدة هى «مشكلة الله».

وكلى أمل أن تجد هـذه الطبعة الثانية من الاقبال ما لاقته الطبعة الأولى لأن فى هذا الاقبال أكبر حافز للمشتغلين بالدراسات الفلسفية على مواصلة أبحاثهم.

القاهرة فى أكتوبر سنة ١٩٥٧

يحيى هويدى

مقدمة

١ — الموقف الفلسفى :

الفلسفة فى تعريفها اليونانى تعنى محبة الحكمة . إذ أن كلمة فلسفة تنحل إلى كلمتين : كلمة فيلين philein ومعناها حب أو رغبة ، كلمة صوفيان Sophian ومعناها حكمة . والفيلسوف بهذا الاعتبار هو الحكيم . والعلوم الفلسفية هى - كما يسميها الفلاسفة العرب - العلوم الحِكمية .

لكن هذا التعريف لا يستطيع أن يشفى غليلنا فى الوقوف على معنى الفلسفة وفى تقريبها إلى الأذهان . إذ أننا لو اقتصرنا على استبدال كلمة حكيم بكلمة فيلسوف لما أضفنا جديد إلى معلوماتنا . وسؤالنا : ما هى الفلسفة ؟ سينحل فى نهاية الأمر إلى هذا السؤال الآخر : ماهى الحكمة ؟ . علينا إذن أن نسأل من جديد : ماهى الحكمة ؟

الحكيم فى اللغة الدارجة هو الشخص الذى يُحسن تدبير أمور حياته اليومية على وجه ينم عن أصالة الرأى وسداده . لكن هذه الحكمة العملية الدارجة مختلفة عن الحكمة النظرية التى

نقصدها حين نتحدث عن الفلسفة ومعناها . فتدبير الحياة اليومية لا يحتاج إلى كثير من الجهد العقلى ، ولا يتطلب تعمقاً فى النظر والتأمل . والإنسان الذى يقيّد نفسه فى دائرة الحياة اليومية سرعان ما تفقده زحمةُ الحياة اللذةَ فى التأمل العقلى ، ويصبح غير قادر على معالجة المشاكل النظرية العامة التى تهتم بها الفلسفة .

فلا بد إذن كخطوة أولى فى الموقف الفلسفى أن يعلو الإنسان بنفسه عن أمور الحياة الدارجة حتى يستطيع أن ينصرف إلى التأمل . ولكننا يجب أن نسارع إلى التنبيه بأن هذا العلو لا يتضمن استعلاء أو ترفعاً عن الحياة . فالفيلسوف ليس ذلك الرجل القابع فى برجه العاجى الراغب عن الواقع . إنه يرفض أول الأمر أن يترك نفسه على سجيتها فيُقبل على أمور معاشه ، يكرس نفسه لها ، ويتدبرها كسائر الناس فيؤدى ذلك إلى التقيد بالجزئيات وعدم الاكتراث بالكليات التى هى المقصد الرئيسى فى الفلسفة . ولكننا سنرى أن البحث الفلسفى يلاحق الواقع ويحاول جاهداً أن يلم بأطرافه . فالمسألة إذن مسألة منهج أولا وقبل كل شىء . يخشى الفيلسوف أن يبدأ بالوقوف عند جزئيات الحياة اليومية الدارجة ، وثرثرتها ، فيمضى مع التيار ، ويحاول أن يتلمس نفسه بعد ذلك فلا يجدها . ولكنه يسعى ـ ولابد أن يسعى ـ من وراء بحثه النظرى إلى اللحاق بالواقع الحى . إذ أن الفلسفة اليوم ليست

قضايا فارغة من المضمون الواقعى ، بل هى تفاعل التجربة الحية للإنسان مع الواقع الذى يملأ عليه حياته فى عالمى الأشياء والأغيار (الأشخاص الآخرين غيرى أنا) جميعاً .

والعزوف عن الحياة اليومية الدارجـــة لا يتم إلا بالدهشة الفلسفية التى لا تتاح لـكافة الناس . فالفيلسوف يدهش لما يمر به الرجل العادى من الكرام ، وتثير انتباهه أمور لا تستوقف رجل الشارع . وذلك راجع لا إلى غباء هـذا الأخير ، بل لأن انغماسه فى أمور الحياة اليومية لا يترك له مجالا للقلق الباعث على التأمل النظرى . ومن ذلك قيل إن الدهشة هى عماد التفلسف . أما مصدر هذه الدهشة فراجع إلى أن الفيلسوف يرى الأشياء والأشخاص والحياة من على بعد (تماماً كما يفعل الفنان الذى يريد أن يرى روعة عمله الفنى : اللوحة مثلا ، فيضطر إلى الابتعاد عنها ليراها على مسافة ولتتكشف له بذلك محاسنها وعيوبها) .

فالفيلسوف إذن هو الذى يعرف معنى الدهشة ، وهو الذى يستطيع أن يقول . لا للحياة الدارجة . وقد أطلق قدماء الفلاسفة (الإيليون مثلا) على المعرفة التى تصلنا عن طريق هـذه الحياة الدارجة اسم معرفة الظن أو الرأى الشائع أو الدوكسا . وأسماها المحدثون منهم (هوسرل والفلاسفة الوجوديون) بالمعرفة العالمية la connaissance mondaine أى تلك التى تتعلق بالعالم فى

صورته الأولى التى تظهر لنا منه قبل رده إلى الذات ، أى التى تظهر للانسان منه فى موقفه العادى أو الدارج أو الطبيعى L'attitude naturelle

والفيلسوف لا يرفض الحياة الدارجة لمجرد ثرثرتها وتعلقها بالجزئيات بل لأنه يلاحظ كذلك أن رجل الشارع — نظراً لضيق أفقه — متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود ، متزمت أشد التزمت . يؤمن بأنه حاذق أو بأنه « حدق » ، يركبه الغرور ، يعتقد أن آراءه لا يأتيها الباطل أبداً ، ويمشى إلى الحقيقة وكأنه معصوب العينين دون آراء الآخرين . والفيلسوف لا يرضى بهذا الغرور الزائف لأنه ديموقراطى بطبعه ، يفسح لآراء الآخرين مكانا إلى جانب رأيه الخاص ؛ بل إنه يسعى إلى نقد نفسه قبل أن يتجه إلى نقد الآخرين وتسفية آرائهم .

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق فى تيار الحياة اليومية الدارجه لكيلا يضيع مع شتات جزئياتها ، ويعميه تعصبها الزائف ، فانه يكون قد وضع اللبنه الأولى فى طريق التفلسف ، ويصبح الجو مهيئاً أمامه لمعالجة الأمور الكلية التى تكوّن موضوع الفلسفة . فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلى كما عرّفها أرسطو . والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسة وبين الحياة اليومية

الدارجة . وهذه هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى .

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد العالم الخارجى (فى صورته الدارجة) إلى الذات . فعملية رد العالم إلى الذات خطوة ضروريه من خطوات التفلسف ، لا بد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكليه . وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى . ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمراء الحياة الباطنيه فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى . فالإنسان موجود فى العالم ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشىء لنفسه وجوداً خاصا به ، يجتر فيه ذاته ضارباً صفحاً عما حوله . ومعنى ذلك أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجى الى الذات يسعى الى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى . وهذه تكوّن الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى .

وعلى ذلك فان التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين من حركات الفكر . حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشحذ فيها قواه ويخلص إلى ماهيته ويرفض أن يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الدارجة ، وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عليه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يحفل إلا بأكثر

المسائل عموماً وشمولا وهى الكليات وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به .

وعلينا بالتالى فى الموقف الفلسفى أن نتفادى خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف . أولهما أن نتعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الدارجة وننسى أن البحث الفلسفى بحث وراء معرفة الوجود ككل ، وثانيهما أن نستمرىء حياة الذات ونكتفى بتأمل « الأنا » ناسين ان الانسان موجود فى العالم المحيط به ، وأن كيانه مرتبط بعالمى الأشياء والأشخاص وأنه لابد أن يتفاعل مع هذين العالمين : يؤثر فيهما ويتأثر بهما . فاذا تفادينا الخطأ الأول استطعنا أن نهيىء للبحث عن الحقيقة الجو الملائم له بحيث نبعد قليلا عن التجربة اليومية التى هى حظ مشترك بين سائر الناس ونتعلق بالحقائق الكلية . وإذا تفادينا الخطأ الثانى استطعنا أن نصل بين البحث عن الحقائق الكلية وبين الواقع بحيث يتفاعل طلب الحقيقة المجردة مع احتكاكات الواقع وصدماته وشكائمه . والفلسفة بعد هذا ليست إلا محاولة فهم هذا التفاعل بين الانسان والوجود على وجه نخرج به من البحث الجزئى إلى البحث الكلى الذى يتناول الوجود الكلى .

وقد رسم لنا أفلاطون فى الكتاب السابع من الجمهورية صورة لما يجب أن تكون عليه حركة الفكر الفلسفى أو الديالكتيك

فيما أسماه بأسطورة الكهف أو المغارة . فلم يستطيع أصحـــاب الكهف أو سجينوه أن يخلُصوا فى التأمل العقلى وينصرفوا إلى الحكمة إلا عندما خلّفوا وراء ظهورهم القيود التى كانت تقيدهم بهذا العالم الحسى فى صورته الدارجة التى ترسمها لنا الحواس وتقدمها لنا العادات . وحركة الديالكتيك الصاعدة تنقلنا من ظلال المحسوسات إلى نور الصور أو المثل العقلية التى تكوّن ميدان النظر الفلسفى ولكن هذه الحركة الصاعدة للفكر تتلوها حركة هابطة ، يطلق عليها أفلاطون اسم الديالكتيك الهابط ، وفيها يلاحق العقلُ الأشياءَ مرة أخرى بعد أن يكون قد مسح عنها صورتها الدارجة التى تراءت له منها أول الأمر وبعد أن يكون قد تيسر له أن ينظر إليها من خلال صورها العقلية .

هذه صورة صحيحة للتفكير الفلسفى أو للموقف الفلسفى . ولكننا نستطيع أن نستبدل بالحركة الصاعدة للديالكتيك أى بحركته من أسفل إلى أعلى حركته من الخارج إلى الداخل أى من العالم الخارجى فى صورته الدارجة إلى عالم الذات . ونستطيع أيضاً أن نستبدل بحركته الهابطة التى يقوم بها من أعلى إلى أسفل حركته التى يحاول بها أن يخرج إلى الوجود ليلاحقه وليفهمه من خلال عقله أو من خلال تجربته الحية ومعاناته « لمواقف »

يوجد ملتحماً وإياها فى حياته الواقعية وسط الأشياء وبين الأشخاص الآخرين الذين يرتبط وجوده بوجودهم ..

وإذا كان الفلاسفة متفقين — إلا فى النادر[١] — فى ضرورة وماهية الحركة التى ينتقل بها الفكر من الخارج إلى الداخل ليخلو إلى نفسه ، فإن اختلافهم أظهر فى طبيعة الحركة التى ينتقل فيها

---

(١) يرى هيدجر أن الفلسفة الحقة هى التى تظل إلى جانب الأشياء القائمة فى الخارج ، وأن الفيلسوف الحق هو الذى يحب معاشرة الأشياء ، ويطيل الإقامة بينها ، ويستمع إلى همسها فى تعاطف ودى . ومن أجل ذلك ، فإن كلمة « فلسفة » التى تعنى عند جميع الفلاسفة « محبة الحكمة » تدل عنده على شىء آخر . إذ تتألف من كلمتين . كلمة « صوفيا » وهى مشتقة من كلمة « سوفوس » باليونانية ، وتعنى الشخص الألوف الذى يحب معاشرة الأشياء ، ويجد متعة فى ذلك ، تقربه لا من الأشياء فحسب بل من نفسه أيضا . ومن ثم تهديه إلى الحقيقة . وتتألف ثانيا من كلمة « فيليا » ، وتدل عنده على التعاون أو التعاطف المشترك . وبذلك تدل كلمة « فلسفة » عنده على «فن معرفة النفس عن طريق معاشرة الأشياء الخارجية» . ولذلك ، فهو يعارض حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، ويفضل أن يبقى فى الخارج بجوار الأشياء .

ولكننا نعرف أن هيدجر لا ينتهى ولا يريد أن ينتهى فى فلسفته إلى نتيجة قاطعة فى المعرفة أو الحقيقة . إذ أن هذه المعاشرة للأشياء التى يتحدث عنها ، تنتهى بالفيلسوف إلى أن يضل الطريق إلى الحقيقة ، ويفقد نفسه وسط الأشياء بحيث كلما تقدم من الحقيقة خطوة هربت منه وتراجعت أمامه خطوات . ولذلك ، فنحن نفضل التعريف الكلاسيكى للفلسفة بأنها « محبة الحكمة » ونرى أن من أهم الخطوات التى تميز الموقف الفلسفى الأصيل الابتعاد عن الحياة الدارجة وعن الأشياء الخارجية فى صورتها الأولى التى تبدو لنا منها .

الفكر من الداخل إلى الخارج ويتم فيهـــا ادراكه للوجود الخارجى . فالمثاليون يرون أن الفكر فى حركته هذه التى يحاول فيها أن يدرك الأشياء والأشخاص يطبع هذه وتلك بطابعه الخاص وينظر إليها من زاويته الخاصة بحيث أن وجودها ينحل فى نهاية الأمر إلى ما أضفيه أنا عليها من ادراك ولا يبقى لها وجود مستقل عن ادراكى لها . والواقعيون يذهبون على العكس من ذلك إلى قيام وجود للأشياء وللأشخاص مستقل عن ادراكى ومعرفتى لها ، ويرون أنه اذا كان هذا الوجود يتأثر بفعـــل الإدراك الا أنه يفوقه ويتعداه بحيث لا نستطيع بحال من الأحوال أن نرده اليه . ويختلف الفلاسفة كذلك فى تحديد طبيعة فعل الإدراك نفسه . فالعقليون يرون أن فعل الإدراك هو قبل كل شيء فعل عقلى وأن معرفتى العقلية هى وحدها التى تؤثر فى ادراكى للأشياء . ومن هنا كان اهتمام العقليين بنظرية المعرفة . ومن أجل هذا السبب نفسه احتلت هذه النظرية مكان الصدارة فى فلسفاتهم . والوجوديون يرون أن ما أكونه من معرفة عقلية جامدة عن الوجود الخارجى لاقيمة له بجانب تجربتى الوجودية الحية التى أتفاعل فيها مع الأشياء والأشخاص فى « مواقف » تربطنى بهم . ومن هنا كان قلة اهتمامهم بنظرية المعرفة وتغليبهم التجربة الشخصية الحية عليها . أما الفلاســـفة التجريبيون أو

الوضعيون فلا يرضون بديلا بشهادة الحواس والتجربة العلمية التى تعتمد على ملاحظة الوقائع واستخلاص القوانين العلمية .

وعلى هـذا النحو نستطيع تلخيص خطوات الموقف الفلسفى فيما يلى : ابتعاد عن الحياة اليومية الدارجة — رد العـالم الخارجى إلى الذات — نظرة كلية إلى الوجود تحل محل نظرتنا الجزئية إليه — رجوع إلى العالم الخارجى وإدراكه من خلال الذات على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى — وبذلك أكون واقعياً — أو أجعل هذا العالم مجرد صدى لإدراكى الذاتى — وبذلك أكون مثالياً .

٢ — علاقة الفلسفة بالعلم :

ما هو المقصود بالعلم ؟ المقصـود به عادة العلوم التجريبية أو الفزيائية (الطبيعة والكيمياء وفروعهما) التى تعتمد فى استخلاص نتائج أبحاثها وصياغتها على الرياضيات . وستكون الرياضيات أو العلم الرياضى بهذا المعنى أقرب إلى « المنهج » الذى تعتمد عليه العلوم منها إلى « العلم » بالمعنى الصحيح . ومع ذلك ، فاننا نستطيع أن ننظر إلى الرياضيات باعتبارها علما لأنها متداخلة فى العلوم الفزيائية تداخلا تاماً ، بحيث يتعذر علينا الفصل بينهما . وليس أدل على ذلك من أن العلوم الفزيائية تسمى عادة بالعلوم الفزيائية ـ الرياضية .

فالمقصود بالعلم إذن العلوم الفزيائية ـ الرياضية . ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك علوماً أخرى مثل علوم الحياة ، والعلوم النفسية والعلوم الاجتماعية . فالى أى حد نستطيع أن ننظر إلى هذه العلوم على أنها فروع « للعلم » ؟ حقاً ، إن هذه العلوم أخذت تعتمد فى أبحاثها على التجربة وعلى الإحصاء والرياضيات . ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن ننظر بعد إلى هذه العلوم على أنها « علم » . لأن ميدان بحثها يختلف عن ميدان بحث العلوم التجريبية المعملية . ولذلك ، فمن الأفضل إذن أن نقتصر ، عند حديثنا عن العلم ، على هذه العلوم التجريبية المعملية .

سؤال آخر : ما هو الهدف من العلم ؟ كان الهدف من العلم فيما مضى هو الكشف عن « العلل » . وكان الكشف عن « العلل » مرتبطاً بالبحث عن « القوى » الغامضة التى تختفى وراء الظواهر وتتسبب فى إيجادها أو إحداثها . وجاء ديفيد هيوم فى القرن ١٨ ، فوجه نقده الشديد إلى العلية بهذا المعنى . وقال إن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف « قوى » مجهولة فى الأشياء أو الظواهر ، بل كل ما يستطيعه أن يصل إلى معرفة « الروابط » القائمة بين هذه الظواهر . والبحث عن « ارتباط » الظواهر بعضها بالبعض الآخر أو تعاقبها هو ما يسمى بالبحث من « العلل » . ومنذ ذلك التاريخ ، لم يعد الهدف من العلم البحث عن « قوى » غامضة

تتسبب فى إحداث الظواهر ، بل أصبح هدفه البحث عن العلاقات أو الروابط القائمة بين سلسلة ما من الظواهر . وقد أطلق على مجموعة العلاقات أو الروابط القائمة بين الظواهر اسم القانون . وأصبح الهدف من العلم هو الكشف عن « القانون » لا عن « العلة » .

ولكن إلى جانب البحث عن القانون العلمى ، وهو بحث يعتمد فى صميمه على الثقة بالعقل البشرى وبقدرته على إخضاع الواقع ، أصبح العلم يهتم شيئاً فشيئاً بالحدود التى يجب ان يقف عندها القانون ، وبمقاومة الواقع للعقل البشرى . ومن ثم ، اخذ العلماء يفطنون إلى أن البحث العلمى ليس كله بحثا عن « المتصل » او « القانون المتصل » الذى يعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر ، وإنما هو بحث عن « المنفصل » الذى يتمثل فى تدخل الواقع فى القانون العلمى لقطع الروابط القانونية المتصلة وفصلها وإحداث ثغرات فيها . وكذلك اتجه العلماء إلى البحث عن « الطاقة » « والتموجات » التى فى المادة بدلا من البحث فى « قوى » المادة . واهتموا بنوع خاص بفاعلية المادة التى لا تظهر للعين المجردة باعتبار ان المادة مكونة من ذرات نووية والكترونات . . الخ .

ونريد بعد هذا ان نعرض لعلاقة الفلسفة بالعلم .

رأينا أن الفلسفة هي علم الوجود الكلي أو المطلق الذي يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد بَعُد عن جزئيات الحياة الدارجة وخلص إلى النظر والتأمل . والفلسفة بهذا المعنى مختلفة عن العلم كما سنرى . اما الآن فنريد ان نعرض لبعض اوجه الشبه بينهما .

فغاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة . وكانت الفلسفة عند القدماء « علماً » وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد . إذ كانت الفلسفة تشمل الوان المعرفة البشرية كلها . وكان طاليس وهو اول الفلاسفة طبيعياً ورياضياً . وكان فيثاغورت رياضياً ومهندساً . وكان افلاطون يميل إلى الهندسة ، واعتبر الرياضيات اساساً للتفلسف . ومن المعروف انه كتب على باب اكاديميته هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً ، فلا يدخل علينا » . وكانت مؤلفات ارسطو دوائر معارف تنتظم العلوم كلها . وكان ابن سينا طبيباً . وكان ديكارت عالماً رياضياً وهو منشيء علم الهندسة التحليليه وكان ليبنتز عالماً رياضيا كذلك وهو منشيء اللوغارتمات . والفلسفه الحديثه التي جاءت عقب عصر النهضه يجب ان تفهم في ضوء النظريات العلميه التي قال بها جاليليو . ولن نستطيع ان نفهم فلسفه هيوم او فلسفه كانت حق الفهم إلا إذا ربطنا بينها وبين آراء نيوتن في العلم . والمذاهب الفلسفيه المعاصرة في بُعدها

عن الأحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بنظرية النسبية لأينشتين . وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيا . هذا فضلا عن أن المباحث الفلسفية كالأبحاث العلمية يجب أن تتابع فى جو من الحرية العقلية الكافية بحيث لا تخضع لسلطة ما : دينية كانت أو سياسية أو عرفية . فجمود الحياة العملية فى القرون الوسطى مرجعه إلى تسلط الكنيسة على التفكير فى ذلك الوقت . ومناداة بعض الشرقيين فى أيامنا هذه بالعودة إلى الدين والاحتكام إليه فى كل مرافق الحياة ليس إلا محاولة للعود بنا إلى القرون الوسطى . أضف إلى ذلك أن كلا من العلم والفلسفة يبعدنا عن التواتر ويعلو بنا عن الحياة الدارجة وصخبها . وهذا البحث فى الفلسفة كالبحث فى العلم يتطلب من صاحبه شجاعة فى القول وعدم خضوع للأهواء الذاتية أو المؤثرات الشخصية .

وعلى الرغم من وجود هذا التشابه بين العلم والفلسفة إلا أنهما مختلفان فى المنهج والموضوع . وذلك لأسباب نجملها فيما يلى :

١ — الفلسفة هى علم الوجود الكلى بما هو كذلك ، أى بما هو كلى . موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه ، على وجه كلى شامل . أما العلم فلا يقيد نفسه بهذا العموم ويختار

لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة فى الكون او فى الإنسان ويبحث عن الصفات المشتركة بينها توطئة لاستخلاص القانون العام الذى يسيطر عليها . فعلم الطبيعة يبحث فى تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها . وعلم الحياة يبحث فى خصائص الكائن الحى . . الخ

ولكن هل معنى ذلك أن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم » كما يذهب بعض مؤرخى الفلسفة ؟ الحق انه يحسن بنا ان نبعد عن امثال هذه العبارات التى تصور الفلسفة تصويراً خاطئاً ، باعتبارها وعاءاً كبيراً يضم سائر العلوم او باعتبارها عربة تحمل النتائج التى وصل إليها العلم . فالفلسفة تختلف عن العلم لا باعتبار انها تبدا حيث ينتهى العلم بل من حيث نقطة البدء التى يختارها كل من الفيلسوف والعالم . فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية ، والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة . فالاختلاف بينهما إذن اختلاف فى نقطة البدء وفى طريقه التفكير عند كل منهما . ونقطه البدء عند الفيلسوف لا تمثل نقطه الانتهاء عند العالم وإنما هى نقطه بدء مستقلة خاصه بالفلسفه .

٢ — التفلسف يقتضى كما قلنا حركه الفكر من الخارج إلى الداخل ، من العالم إلى الأنا ، من الموضوع إلى الذات . وهذا الرجوع إلى الذات والخلوة إليها شرط اولى للتفلسف . اما العلم

فلا يستلزم بالضرورة هذا الرجوع إلى الذات. إنه يستلزم تفكيراً من نوع آخر ينتقل فيه الفكر من موضوع إلى الوضوع أو من ظاهرة إلى أخرى فى حركة تقدمية تعتبر امتداداً لميدان الإدراك الحسى الخارجى وصقلا له .

٣ — يهدف العلم بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذى تخضع له الظواهر . أما الفلسفة فلا تسعى إلى الكشف عن القوانين بل إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذى حوله وبأشباهه من الناس فى صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكليات ولا يحفل بالجزئيات .

ولهذا فإن كلية القانون العلمى مختلفة عن الكلية التى تنشدها الفلسفة . فالعالم لا يصل إلى القانون الكلى إلا بعد جمع الوقائع ، وملاحظتها ، وفرض الفروض ، وتسجيل خواص الظواهر لمعرفة العلاقات الثابتة التى تقوم بينها ، وهى ما يعبر عنه بالقانون العلمى . أما الفيلسوف فانه لا يصل إلى كلية الكون بعد كل هذا التحليل بل عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية .

٤ — ينزع العلم إلى التكميم : تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية : فالضوء راجع إلى طول الموجات أو قصرها والصوت إلى سعة الذبذبات . . . الخ ومن ثم تتحقق الدقة

المنشودة فى البحث العلمى . أما الفلسفة فتحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصفها كما أنها تصف علاقة الإنسان بها .

هنا ويجب أن ننبه إلى خطر المغالاة فى النزعة إلى التكميم التى قد يندفع فيها بعض العلماء فيحيلون الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز والمعادلات الرياضيه والمقادير المقننة الموزونة وينسون بذلك أن هذا كله ما هو إلا مجرد تعبير عن الواقع . ولذلك فان الفلسفة لها فضل تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات لأنها تعبِّر عن الواقع أكثر من عالم الكم المصطنع .

٥ — الموضوعية Objectivité فى العلم غير الموضوعية فى الفلسفة . فاذا كان العلم والفلسفة يتفقان فى أنهما تعبير عن الواقع الكونى وظواهره الموضوعية ، فان الموضوعية التى يقصدها العلم هى موضوعية الوقائع العلمية التى تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازين وهى كذلك الموضوعية التى تظهر فى المعمل الكيميائى بعد التحليل والتركيب . وعلى العكس من ذلك فان موضوعية الظواهر التى تقصدها الفلسفة إنما تتعلق بالكون ككل ، أى بذلك الخليط الهائل من الأشياء الذى نطلق عليه اسم العالم والذى يطلق عليه الفلاسفه اسم المكان الزمانى L'Espace. Temps .

٦ — يهدف العلم إلى البحث فى العلل القريبة التى تحدد لنا ظهور ومسار الظواهر . أما الفلسفة فتبحث فى العلل البعيدة للظواهر . وليس معنى العلل البعيدة أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التى تسلمنا إلى قوى مجهولة وإنما معناها العلل التى تتعدى وتفوق الميدان العلمى الخاص لأنها تتعلق بمجال أكثر شمولا من المجال العلمى المحدود . وهى علل بعيدة بهذا المعنى فقط .

٧ — توجد طائفة من العلوم الفلسفية يطلق عليها اسم العلوم المعيارية normatives وهى عكس العلوم الوصفية descriptives . الأولى تهتم بدراسه ما ينبغى أن يكون ce qui doit étre والثانية تتناول دراسة ما هو كائن ce qui est . والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم وعلم الأخلاق الذى يتناول ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقى القويم وعلم الجمال الذى يبحث فى القواعد التى تقوّم بها العمل الفنى . وعلى الرغم من أنه ينبغى أن لا نفصل فصلا تاماً بين ميدان ما ينبغى أن يكون وبين ما هو كائن حتى لا يجىء الأول فارغاً بعيداً عن الواقع وموضوعيته ، على الرغم من هذا فان البحث فيما ينبغى أن يكون بحث لا يمت إلى البحث العلمى بصلة لأن البحث العلمى بحث وصفى تقريرى يقتصر على دراسة ما هو كائن .

خطوات المنهج العلمى :

لكى يتضح لنا تماماً الفارق بين العلم والفلسفة يحسن بنا أن نعرض لخطوات المنهج العلمى ونقارن بينها وبين خطوات الموقف الفلسفى التى شرحناها سابقاً . فالعالم يتبع فى دراسته للظواهر التى أمامه خطوات نجملها فيما يلى :

١ — يبدأ العالم بأن يجمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التى تتصل بموضوع الظاهرة التى يبحثها . فهذه المرحلة إذن مرحلة جمع للوقائع .

٢ — ولكن العالم لا يقتصر على مجرد جمع الوقائع بل يجمعها بطريقة معينة فيصنِّفها ويدخل كل مجموعة منها تحت باب خاص . وهذا هو مايسمى التصنيف والتعريف .

٣ — وتتلو عملية جمع الوقائع وتصنيفها خطوة أخرى يسعى فيها العالم إلى بيان الروابط القائمة بين الظواهر أو الوقائع بعضها والبعض الآخر . وفى هذه الخطوة لا يقتصر العالم على مجرد الوصف كما كان الحال فى الخطوتين السابقتين بل يقوم بعملية تفسير للظواهر التى أمامه . وهذا التفسير يقتضى منه أن يقوم بوضع فرض يمكن أن يصلح تفسيراً لمسارها . وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الفرض العلمى .

٤ — على العالم أن يمتحن صحة الفرض بإجراء التجارب التى إما أن تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً وإما أن تثبت فساده فيجب العدول عنه إلى غيره . وهذه هى مرحلة تحقيق الفرض العلمى .

٣— علاقة الفلسفة بالدين :

رأينا صلة الفلسفة بالعلم وأوجه الشبه والخلاف القائمة بين موقف الفيلسوف وموقف العالم . ولكن الفلسفة باعتبارها تفسيراً شاملا للكون ككل قد يكون لها علاقة بالدين الذى يبحث هو الآخر فى الكون والأشياء ولكن من حيث أنها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله . وقد استخدمت الفلسفة بالفعل عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين . واستخدمت فى العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل (الوحى) ، أو بين الحكمة والشريعة . واستخدمها علماء اللاهوت فى الغرب وعلماء الكلام فى الإسلام للذود عن العقيدة الدينية . فقد رأى القديس أنسليم (توفى عام ١١٠٩) مثلا أن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة التفكير . وقد ساعد تصور المسيحية لله على ذيوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية فى تفكيرها رد كل ما فى الكون من ظواهر وأفعال وحركات إلى الله الحال فى الوجود .

ولكن الأصل فى الفلسفة أن تكون علما ، وان لا تبدأ

بفكرة سابقة أيا كانت لأن هذا من شأنه أن يسد الطريق إلى الحقيقة ويضيق الأفق الذى يبحث فيه الفيلسوف . والرأى عند كيركجوورد ـ وهو فيلسوف مسيحى ـ أنه ليس من مهمة الفلسفة أن تبرهن على الدين لأن الدين لا يبرهن عليه بالحجة والمنطق والفلسفة .

وعلى ذلك فليس من واجب الفيلسوف أن يبدأ بتصور معين للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته أو أن يجعل من فلسفته خادمة لهذا التصور . ولكن هذا لا يعنى مطلقا استحالة التقاء الفلسفة والدين فى نهاية الطريق . إذْ ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدين أو من دين ما فى آخر المطاف . والمهم أن ننبه إلى خطر البدأ بالدين فى أول طريق التفلسف . وذلك لأننا حريصون أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلة ونشفق عليه من أن يقرع الأبواب الأخرى مستجديا .

وعلينا أن نفرق فى هذا الصدد بين علم اللاهوت أو الربوبية ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد وبين فلسفة الدين . فمهمة اللاهوت هى البحث فى عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق . أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث فى المفاهيم الكلية التى تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية : مثال ذلك مفهوم الله وعلاقة الله بمخلوقاته،

ومفهوم النفس وخلودها ... الخ . وليس هناك من فلسفة إلا وقد بحثت فى هذه المفاهيم سواء من أجل إثبات وجودها أو إنكارها أو إعطائها صورة غير الصورة التى رسمها لها الوحى والدين المنزل. أما إنكار الخوض فى هذه المسائل بحجة أنها عبارة عن كلام لا معنى له ـ كما تزعم الوضعية المنطقية أو المنطقية الوضعية ـ فليس هذا فى رأينا إلا هروب من المشكلة .

وينقسم الفلاسفة فى موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة سنكتفى بذكر ثلاث منها : مذهب التأليه أو مذهب المؤلهة Theism . ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism ومذهب الإلحاد Atheism . أما المذهب الأول وهو مذهب المؤلهه فهو مذهب التأليه . وأصحابه يعتقدون بوجود إله أو يعتقدون فى الألوهية . فإن قالوا بإله واحد كانوا من اتباع مذهب التوحيد Monothism وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك أو تعدد الآلهة —Poly-theism وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة الطابعة أو الخالقة وإذا نظرت إليها من ناحية العالم كانت الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة ، كانوا من أصحاب وحدة الوجود Pantheism .

أما المؤلهة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون

الوحى والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية .

أما منكرو والألوهية فى كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالى بالدهريين أو الزنادقة أى أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم ، أى بوجوده هكذا على الصورة التى ألفناها منه منذ أبد الدهر .

وبعد فلعل هذه المقدمة قد أظهرتنا على أن الفلسفة ليست فى نهاية الأمر إلا منهجاً خاصا من مناهج التفكير ، يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود ، وعلاقة الإنسان به ، ويبعد عن النظرة الدارجة : ولا يقيد نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل رجال العلم ، ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند رجال الدين . ولعل تعريف الفلسفة بأنها منهج هو أقرب التعريفات فهماً لموقف الفيلسوف ؛ وقد عرّفها بالفعل هذا التعريف فلاسفة مشهورون مثل ديكارت وهو سرّل .

الباب الأول

تصنيف العلوم الفلسفية

تصنيف العـــلوم الفلسفية

أقدم تصنيف للعلوم الفلسفيه هو تصنيف أفلاطون . فإنه فرق بين ثلاثة علوم : الأول علم الجدل ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم الأخلاق. أما الجدل فيشمل النظر فى العلم الإنسانى وفى مسائل ما بعد الطبيعة التى تتناول البحث فى طبيعه الوجود ككل وفى المعقولات الأولى . والعلم الطبيعى يشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعيه وعلم النفس . أما علم الأخلاق فهو العلم الذى يبحث فى السلوك الإنسانى . وجاء بعده أرسطو فجعل الفلسفة أو ما بعد الطبيعه قسما من أقسام العلم النظرى . لأن العلم عنده : نظرى وعملى [1]. النظرى غايته مجرد المعرفة أو المعرفة لذاتها ، ويشمل العلم الطبيعى

---

(٢) يلاحظ أن التفرقة الأرسطية أو التفرقة التى نضعها الفلسفة بوجه عام بين نظرى وعملى أو بين دراسات نظرية وأخرى عملية تختلف عما نقصده فى أيامنا هذه فى اللغة الدارجة من هاتين الكلمتين. فنحن نتحدث مثلا عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات التى تتابع فى المعامل التجريبية ونتحدث عن دراسات نظرية ونقصد بهـا تلك الدراسات الأدبية أو الإنسانية التى لاتحتاج متابعتها إلى إجراء التجارب ولكن هذه الدراسات بقسميها الأدبي والتجريبى تدل عند أرسطو على العلم النظرى أو الدراسات النظرية . أما الجانب العملى فيقصد به أرسطو الجانب التطبيقى الذى يتناول تطبيق هذه الدراسات النظرية فى حياتنا العملية . وهو ما نعنيه اليوم بالدراسات المهنية .

والعلم الرياضى والفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة . والعملى غايته تدبير الأفعال الإنسانية مثل الأخلاق والسياسة والفن . وقد أطلق أرسطو على الفلسفة الأولى هذا الإسم تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهى العلم الطبيعى عنده . وسمى الفلسفة الأولى كذلك بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى ،وفى الوجود الكلى . وسماها كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول أو العلة الأولى . أما إسم « مابعد الطبيعة » نفسه فقد جاء متأخراً ، أطلقه أحد المتأخرين من المشائين [١] عند ماهمّ بنشرَ آثار أرسطو فى منتصف القرن الأول قبـــل الميلاد ووضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية . ودل ما بعد الطبيعة على العلم الذى يلى الطبيعة فى الآثار الأرسطية فجاءت التسمية عرضاً ثم إعتبرت بعد ذلك صحيحة. ومن الجائز كذلك أن يكون إسم ما بعد الطبيعة دالا كذلك على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة .

وفى بدء العصر الحديث قسّم بيكون الفلسفة باعتبار موضوعاتها إلى الفلسفة الإلهية وتبحث فى الله ، والفلسفة الطبيعية وتبحث فى الطبيعة ، والفلسفة الانسانية وتبحث فى الانسان .

---

(٢) أندرونيقوس الروديسى Andronicos de Rhodes .

وشبه ديكارت الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجزعها الفيزيقا أو الطبيعة والفروع التى تنفرع من الجزع والساق هى سائر العلوم الأخرى التى مرجعها إلى ثلاثة علوم كبرى هى الطب والمكانيكا والأخلاق. ومن الملاحظ أن ديكارت هنا قد جعل الميتافيزيقا مدخلا ، أو مقدمة إلى الفيزيقا (علم الطبيعة) وإلى غيرها من العلوم . وبذلك قلب الوضع الأرسطى الذى كان ينظر إلى ما بعد الطبيعة باعتباره علماً لاحقاً على الطبيعة وليس سابقها لها ، كما نظر إليه ديكارت .

وقد قسم كولبه Kulpe فى كتابه (المدخل إلى الفلسفة) العلوم الفلسفية إلى علوم فلسفية عامة وعلوم فلسفية خاصة .

أما العلوم الفلسفيه العامة فيندرج تحتها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا وهو مبحث الوجود أو الأنطولوجيا L'Ontologie وتشمل كذلك البحث فى نظرية المعرفة ووسائلها وإمكانها وحدودها، وهذا كله مبحث المعرفة أو الابستمولوجيا L'Episémologie ونستطيع أن نضيف كذلك إلى هذه العلوم الفلسفية العامة علم المنطق La Logique باعتباره العلم الذى يبحث فى القواعد العامة التى يستقيم بها التفكير .

أما العلوم الفلسفية الخاصة فيندرج تحتها علم الأخلاق

La morale - L'Ethique (الذى يبحث فى القواعد التى ينبغى توفرها فى السلوك الأخلاقى) وعلم الجمال L'Esthétique (الذى يبحث فى المعايير التى نقوّم بها الأثر الفنى) . وهذان العلمان يدرسان عادة فى مبحث خاص بهما وهو مبحث القيم Valeurs أو مبحث الأكسيولوجيا L,Axiologie . ونضيف كذلك إلى العلوم الفلسفية الخاصة علم النفس La Psychologie . ويدخل تحتها كذلك بعض الفلسفات الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة القانون وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ . وأخيراً فإنها تشـــتمل على علم الاجتماع La Sociologie الذى أدخله كولبه – دون وجه حق على مايبدو – فى فلسفة التاريخ .

لـكننا نستطيع أن نتبع تقسيما آخر للعلوم الفلسفية قال به فيلسوف معاصر (وهو الفيلسوف الأمريكى هوكنج فى كتابه « نماذج من الفلسفة ») . ويتميز عن تقسيم كولبه ببساطته .

فالعلوم الفلسفية تنقسم إلى قسمين : نظرية وعمليه . وكل قسم من هذين القسمين يشتمل على ثلاثة علوم .

فالفلسفة النظرية تشمل على مبحث الميتافيزيقا ، ومبحث نظرية المعرفة ومبحث المنطق .

والفلسفه العملية تشمل على علم الأخلاق ، وعلم الجمال وعلم النفس .

الباب الثاني

الميتافيزيقا

أو

مبحث الوجود العام

هل الميتافيزيقا بحث فى الوجود أو فى معرفة الوجود ؟ وإذا كانت بحثاً فى الوجود ، فأى وجود تعنى ؟ هل الوجود العام أم وجود الموجودات الخاصة أم موجود بعينه ؟ .

يعرّف أرسطو الميتافيزيقا بأنها البحث فى « الموجود بما هو موجود » ، والبحث فى الموجود بما هو موجود هو البحث فى الوجود العام أو فى المبادىء التى تجعل الموجود موجوداً (مثل مبدأ الهيولى أو المادة والصورة ، ومثل مبدأ القوة والفعل والأول يمثل الشىء فى سبيل التحقق والثانى يمثـــل الشىء وقد تحقق بالفعل . . . ألخ) . والبحث فى الوجود على هذا النحو العام الكلى يقال فى مقابل البحث فى الموجود الكيفى أو الموجودات من حيث صفاتها وحركتها (وهو البحث الذى يتناوله علم الطبيعة) وكذلك يقال فى مقابل البحث فى الوجود الكمى أو الموجودات من حيث أنها مقادير كمية يعبر عنها بالرموز المجردة من المادة (وهو البحث الذى يتناوله العلم الرياضى) . ومن ذلك يتضح أن الميتافيزيقا عند أرسطو كانت تدل على البحث فى الوجود او فى الموجود بهذا المعنى العام أى فى « الوجود بإطلاق » كما يقول إبن رشد .

ولكن البحث فى الوجود العام أو فى المبادىء العامة التى تجعل

الموجود موجوداً أصبح يدل كذلك على البحث فى موجود بعينه ، هو واهب الموجودات أو خالقها ، وهو الله . وقد ظهر هذا المعنى الدينى للميتافيزيقا بنوع خاص عند الفلاسفة فى العصور الوسطى من أمثال القديس توما الإكوينى Thomas d'aquin (١٢٦٦ — ١٢٧٤) . والكندى (توفى عام ٢٤٦ ﻫ أى ٨٦٠ م أو ٢٦٠ ﻫ أى ٨٧٣ م) الذى عرف الميتافيزيقا أو الفلسفه الأولى بأنها « علم الحق الأول » ، وتبعه فلاسفه الإسلام كالفارابى وابن سينا اللذان عرّفا الميتافيزيقا بأنها العلم الإلهى . وتعريف الميتافيزيقا على هذا النحو الخاص يرجع كذلك إلى ما قاله أرسطو فى الميتافيزيقا - بالإضافة إلى تعريفه السابق — من أنها « النظر فى العلل الأولى » ، والبحث فى العلل لا بد أن ينتهى إلى البحث فى علة العلل أو فى العلة الأولى .

ولكن من المغالاة أن نحصر البحث فى الوجود العام أو فى الموجودات كلها على البحث فى موجود واحد بعينه لأن بحثنا هذا سيكون بحثا فى « منطقة » معينة من الموجودات مما قد يؤدى إلى طغيانها على المناطق الأخرى وابتلاعها لها ولأن الميتافيزيقا Meta-physique ليست فيزيقا عليا أو سامية hyper-physiqne

هذا من ناحيه البحث فى الميتافيزيقا باعتبارها علم الوجود أو الأنطولوجيا . أما الميتافيزيقا باعتبارها علم نظرية المعرفة أو

الإبستمولوجيا فلم يظهر إلا متأخراً ، فى القرن ١٨ ، وعلى وجه التحديد منذ الفيلسوف الألمانى كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) . وأصبحت الميتافيزيقا على هذا النحو تتناول البحث فى الذات العارفة وموضوعها وتحاول تحديد العلاقة بينهما والشروط العقلية التى تضعها الذات لمعرفة الأشياء . وهكذا أصبحت الميتافيزيقا مرادفة لكلمة إبستولوجيا :

بيد أن هذا الترادف بين الميتافيزيقا والابستولوجيا لم يأت إلا نتيجة لمغالاة الفلاسفة العقليين فى تقرير قيمة العقل وفى قصر النظر إلى الوجود من خلال هذا الأخير . وعلى ضوء التطورات الحديثة فى تاريخ الفلسفة المعاصرة نستطيع أن نوجه ماخذين إثنين إلى هذه النزعة التى توحد بين الميتافيزيقا ومبحث المعرفة :

١ — المأخذ لأول آت من المعسكر الواقعى فى الفلسفة . فالفلاسفة الواقعيون يرون أن العقل ليس له كل هذه القيمة التى أضفاها عليه العقليون وأن قوانينه أو مقولاته لا تستطيع أن تلم بكل أطراف الوجود لأن الوجود أو الطبيعة تفوق العقل وتتعداه . ومن هنا كان اهتمام هؤلاء الفلاسفة بما يطلق عليه عادة اسم « فلسفة الطبيعة » philosophie de la nature

٢ — والمأخذ الثانى آت من المعسكر الوجودى فى الفلسفة . فالفلاسفة الوجوديون يعيبون على العقل أنه غـــير قادر على

النفاذ إلى كل أسرار التجربة الإنسانية الحية ، وأن هناك منطقة واسعة من الشعور تقع تحت التصورات العقلية ، هى أصدق من هذه التصورات فى التعبير عن الواقع الوجودى لأنها تعبر عن التحام مباشر بين الإنسان والمحيط الذى يعيش فيه . ونستطيع من هذه الناحية أن نعتبر الحركة الوجودية امتداداً لفلسفة الحياة كما نجدها عند هنرى برجسون مثلا .

ليس من الصواب إذن أن نجعل البحث فى نظرية المعرفة يدل على كل ما تشمل عليه الميتافيزيقا أو علم الوجود . لأن البحث فى الوجود أعم من ذلك وأشمل . وقد أصاب الفيلسوف الانجليزى صمويل الاسكندر Samuel Alexander (توفى عام ١٩٣٨) حين إعتبر نظرية المعرفة أو الإبستولوجيا مجرد فصل واحد one chapter من كتاب الوجود أو من البحث فى الوجود .

ولذلك فمن الأفضل أن نفهم علم الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة على أنه علم الوجود العام فقط .

لكن أصحاب المذهب الوجودى فى أيامنا هذه قد وجهوا إنتباهنا إلى أن البحث فى الوجود العام لا يمكن أن ينفصل عن البحث فى الوجود الخاص ، وهذا يمثل عندهم الوجود البشرى أو الإنسانى . فمشكلة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة تلك المشكلة التى شغلت بال أصحاب نظرية المعرفة ، قد وضعت على

يد الوجوديين وضعاً جديداً بحيث أصبحت تدل على الالتحام المباشر بين الوجود البشرى وبين الوجود العام عن طريق مجموعة من « المواقف » وبذلك أصبحت الميتافيزيقا والفلسفة بوجه عام أقرب إلى الواقع مما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة . فبدلا من أن يحصر الوجود العام فى دائرة ضيقة جداً هى دائرة العقل أو دائرة التصورات الذهنية كما كان الحال عند العقليين وأصحاب نظرية المعرفة ، أصبح احتمال « حصر » هذا الوجود العام فى منطقة بعينها أمراً بعيد الاحتمال فى الفلسفة الوجودية ، أو — على الأصح — كان ينبغى أن يكون بعيد الاحتمال . فالأصل إذن فى الفلسفة الوجودية أن تقترب من البحث الواقعى فى الوجود العام . ولكن الوجوديين تجاهلوا هذا الأصل واتجهت معظم أبحاثهم إلى تحليل الطبيعة البشرية وإلى عدم مغادرة الزمان الشعورى الخاص للفرد . وبذلك نستطيع أن نقول عنهم كما يذهب الأستاذ جلسون Gilson بحق — إنهم استبدلوا بالماهيات العقلية ماهية جديدة قائمة فى الزمان الوجودى الخاص . وبات من واجبنا أن ننبههم إلى أن فلسفتهم ستؤدى — وقد أدت بالفعل — إلى حصر الوجود العام فى دائرة الوجود البشرى الخاص كما يفهمونه . ومن ثم بات من واجبنا أن ننبههم تماماً كما فعلنا بالنسبة لأصحاب نظرية المعرفة إلى أن الميتافيزيقا كانت وما زالت علم البحث فى الوجود العام .

الفصل الأول

إمكان قيام ما بعد الطبيعة

تعرض ما بعد الطبيعة لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها فى إمكانية قيام علم بهذا المعنى . ولم تكن هذه الهجمات موجهة فحسب من العلماء الذين يفرض تخصصهم عليهم — أو على الأصح — على المبتدئين منهم ، نظرة ضيقة ، أو أفقاً محدوداً يجعلهم لا يؤمنون إلا بما يقومون به من تجارب فى دائرة بحثهم العلمى الخاص ، وبالتالى يجعلهم يرفضون حقيقة ما بعد الطبيعة الذى يطمع فى أن يكون علماً للوجود العام . لم تكن هذه الهجمات موجهة فحسب من هؤلاء العلماء ، بل من الفلاسفه أنفسهم .

ونستطيع أن نذكرها هنا بعض هذه الهجمات التى وجهت تباعاً ضد قيام الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة على يد السفسطائيين والشكاك وكانت والوضعيين ، وأخيراً على يد الوضعية المنطقية .

نظر هرقليطس إلى الوجود فراعه أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم . وجاء بروتاجوراس وغيره من السفسطائيين فاستنتجوا من هذه النظرية نتيجتها اللازمة ، وهى أن العلم غير ممكن لأن العلم يتعلق بالحقائق الثابتة ، وليس ثمة ثبات . وعلى ذلك فإن السفسطائيين قد ظنوا أن الموجودات كلها عبارة عن محسوسات ، ولما كانت هذه المحسوسات فى حركة متصلة فقد

توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصددها أمر مستحيل . وتوهموا كذلك أن الحقيقة الواحـــدة تتعدد بتعدد الأفراد ، بل بتغير الحالات التى تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحـــد فى الآونات المختلفة . وزعموا كذلك أن الأضداد يمكن أن تتفق لشىء واحد فيكون فى آن واحد حاراً أو بارداً ، مراً وحلواً وبذلك يستحيل من هذه الناحية أيضاً قيام حقيقة واحدة أو علم واحد . ومن باب أولى يستحيل قيام علم ما بعد الطبيعة .

وقد تصدى أرسطو لهجمات السفسطائيين وفندها . فذهب أولا إلى أن الموجودات كلها ليست محسوسات إذ أن الشىء يتكون من هيولى وصورة والهيولى وحدها هى المادة المتغيرة أما الصورة الذهنية فباقية ثابتة . وبهذا الإعتبار يكون العلم ممكنا إذ أن العلم علم بالصور العقلية الثابتة لا بالأعراض المتغيرة . أما زعم السفسطائيين بأن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد فليس بصحيح لأن حقيقة الشىء ليست حالته التى تبدو لى أنا فقط إذ أن هناك إدراكات مشتركة بينى وبين الآخرين ، وهـــذه الإدراكات المشتركة هى التى تجعل شهادة الحواس موثوقا بها إلى حد كبير وتسمح بقيام العلم . وأخيراً فإن أرسطو قد رد على السفسطائيين فى قولهم باحتمال اجتماع الضدين قائلا : حقاً إن الضدين قد يجتمعان لشىء واحد فى آن ، ولكن هذا لن

يكون أبدا من جهة واحدة أي باعتبار واحد أو من وجهة نظر واحدة . فالشيء لا يمكن أن يكون حاراً وبارداً بالفعل وإنما يكون حارا بالقوة باردا بالفعل . وهكذا تسنى لأرسطو أن يفند حجج السفسطائيين واحدة بعد الأخرى .

ولكن لذة البحث النظرى أخذت تضعف بعد أرسطو وأخذ العقل يشك فى ذاته ووضعت قواعد النزعة الارتيابية الأصلية عند فورون Pyrrhon (توفى عام ٢٧٥ ق.م) وأصحاب الأكاديمية الجديدة . وكان من نتيجة ذلك أن شك هؤلاء الشكاك فى إمكانية قيام أى علم وعلم ما بعد الطبيعة من باب أولى .

ولن نقف طويلا عند هؤلاء الشكاك . لأن فى نزعة الشك هذه إنكاراً ليس فقط لما بعد الطبيعة بل لكل علم على الإطلاق ولكل تقدم إنسانى .

وفى بدء العصر الحديث ، فى الوقت الذى كان قد انتهى العلماء من إرساء العلم على قواعد ثابتة وكان العلم يخطو فى طريق التقدم خطوات متصلة ، نظر الفيلسوف الألمانى كانت إلى هذا التقدم الذى حققه العلم ثم نظر إلى الفلسفة فلم يجد إلا تطاحن المذاهب الفلسفية وتضاربها وأراد أن يحقق للفلسفة من التقدم ما حققه للعلم من أين للعلم هذا التقدم الذى أحرزه ؟ رأى كانت ان

أحكام العلم تجمع بين مادة المعرفة وصورتها فى صورة الأحكام التركيبية الأولية Jngements synthétiqnes a priori . ولاحظ أن هذا الجمع بين الجانب التركيبى الذى تقدمه التجربه وبين الجانب الأولى الذى يقدمه العقل وعدم الاقتصار على جانب دون آخر هو الذى أدى إلى تقدم العلوم الرياضية والطبيعية .

أما فيما بعد الطبيعة فالحال مختلف تمام الاختلاف إذ أن أحكامها كلها أولية ولا تستند إلى التجربة فى شىء . وعدم استنادها إل التجربة هو الذى أدى إلى تأخرها . وأراد كانت أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما بعد الطبيعة يرمى من ورائها إلى وضع حدود اقوتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من اختصاصه . ولذلك سمى فلسفته بالفلسفة النقدية لأنه اهتم فيها بوضع الحدود التى يجب أن لا يتعداها العقل الإنسانى . وبرهن كانت بأدلة قاطعة على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعه حتى عصره هو خالية من الصبغة العلمية ، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى وفى علم الكون النظرى أو الكسمولوجيا النظرية وفى العلم الإلهى . أى البحوث التى تتناول النفس والعالم والله وبَيّن لنا أنه كلما انطلق العقل فى ادعاءاته الفطرية المجرده وبَعُد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لا حد لها بحيث يستطيع أن

يثبت بسهولة الشيء ونقيضه (وهو ما أثبته فى بحثه للمتناقضات Les antinomies مثل : العالم متناه — العالم غير متناه ، نهائية الزمان والمكان — لا نهائية الزمان والمكان . . . الخ) . وكان من نتيجة المذهب النقدى أن قوّضت الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى بالمعنى المجرد وأصبح يقصد بها البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل البشرى المحدود والتى لا تتعدى حدود التجربة . وذهب كانت إلى أن الميتافيزيقا القديمة كانت بحثا فيما وراء الظواهر التى فى متناولنا ، أى فيما يسميه كانت عالم الشيء فى ذاته La chose en soi أو عالم النومين Lee noumènes فى مقابل عالم الظواهر les phénomènes . ولذلك فإن كانت قد قصر البحث الفلسفى على البحث فى عالم الظواهر . وأهمل الميتافيزيقا بالمعنى القديم .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نقرر أن فلسفة كانت لم تكن خلوا من الميتافيزيقا الذى زعم أنه جاء لتقويضها ، بحيث أنه فى وسعنا أن نتحدث عن « ميتافيزيقا كانت » . وذلك لأن كانت بعد أن أعرب عن بعده ونفوره من التأليف المذهبى الشامخ جريا على عادة الميتافيزيقيين نراه قد عدل عن ذلك فذهب إلى أن وحدة الأنا ووحدة العالم شيء واحد الأمر الذى أغرى بعض الباحثين فى فلسفة كانت بأن ينظروا إلى وحدة الأنا أو وحدة الشعور باعتبارها حجر الزاوية فى فلسفة كانت كلها . وليس من

شك فى أن هذا اتجاه ميتافيزيقى فى التفكير . ثم إن كانت قد قدم لنا مجموعة من المقولات العقلية وصور الحساسية وقال لنا عنها إنها تمثل إطارات أو قوالب تنشر على الأشياء كلها فتحتويها جميعاً وما أشبهه فى ذلك بشخص قدم لنا قطعة كبيرة من القماش ونشرها على العالم فاحتوته كله — أو هكذا خيل لكانت — ولم تترك شيئاً إلا وقد ضمته بين جوانبها . وهذا تفكير ميتافيزيقى كذلك . أضف إلى ذلك أن كانت وإن كان قد اهتم بوضع الحدود للعقل ورسم النطاق الذى لا يجب عليه أن يتعداه إلا أنه قد أسرف فى تقدير قدره العقل وزعم أن الأحكام أو القوانين التى يصدرها إنسان واحد يصح أن تكون تشريعاً لكل الناس على السواء فى كل زمان ومكان . وهذا تعميم ينظر إليه الفلاسفة المحدثون على أنه غير مشروع . وهو تعميم ميتافيزيقى أيضاً . وأخيراً فإن كانت كما رأينا — قد قسم العالم إلى عالمين : عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها . ولكنه تصور هذا العالم الأخير باعتباره «منطقة حرام» لا يصح للفيلسوف أو للعالم أن يقترب منها . وذهب إلى أن لكل شيء جانبين : جانبا ظاهريا يستطيع العقل البشرى أن يصول فيه ويجول وجانبا آخر جوهريا ، خفيا ، مستورا لا يجوز للإنسان أن يقترب منه . وهذا التصور «للشيء فى ذاته» تصور ميتافيزيقى لا شك فيه . وكان أولى بكانت بدلا من أن يرسم لنا خطا فاصلا

بين عالم الشيء فى ذاته وعالم الظواهر ويتصور هذا العالم باعتباره منطقه حرام ، كان أولى به أن يقدم لنا تصوراً آخر « للشيء فى ذاته » ، تصوراً أقل ميتافيزيقيه من تصوره له . فيقول مثلا إن الشيء فى ذاته عبارة عن هذا الجانب من الشيء أو من العالم الذى لم يتيسر للإنسان — فى المرحلة الحالية التى وصل إليها فى تطوره — أن يصل إليه أو ينفذ إليه بوسائله ، ولكنه يصل إلى هتك بعض أسراره يوما بعد يوم وبذلك يتقلص امتداد « منطقة الشيء فى ذاته » . أما أن يحكم كانت مقدما على منطقه الشيء فى ذاته بأنهـا «منطقة حرام» لا يصلح لنا الاقتراب منها ، فهذا تفكير ميتافيزيقى بالمعنى القديم الذى زعم كانت أنه جاء لتقويضه .

هذا النقد الذى نوجهه إلى كانت لم نوجهه إلا لأنه لم يستطع أن يتلخص نهائياً من الميتافيزيقا بمعناها القديم الذى سعى إلى تقويضه . فهو نقد يتمشى إذن مع روح فلسفة كانت ، ويمثل فى الوقت نفسه دفاعا عن الفلسفة أو عن الميتافيزيقا بالمعنى الذى حاول كانت أن يقدمه لنا بقصد إرساء التفكير الفلسفى على أسس سليمة .

وفى القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوما عنيفاً على يد أوجست كونت Auguste comte (توفى عام ١٨٥٧) مؤسس المذهب الوضعى .

رأى كونت أن العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة عاجز كل العجز عن الوصول إلى معرفة ذات قيمة ، لأن المعرفة الوضعية التجريبية هى وحدها المعرفة التى علينا أن نعترف بقيمتها . وذهب كونت إلى أن التفكير الميتافيزيقى يمثل مرحلة من مراحل التفكير انقضى عهدها . ذلك أن الإنسانية عند أوجست كونت فى القانون الذى أطلق عليه اسم قانون الأطوار أو الأدوار الثلاثة قد مرت بثلاثة أدوار : الدور اللاهوتى . وكان الإنسان فيه يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها وكان منهجه فى ذلك قائماً على الخيال . فظواهر الطبيعة فى نظره يُرد حدوثها وتطوراتها إلى فعل كائنات سامية غير مرئية تختفى وراء الطبيعة وتؤثر فيها تأثيراً تعسفيا . ويأتى بعد الدور اللاهوتى الدور الميتافيزيقى . وفيه يتخلى العقل عن الرجوع إلى كائنات سامية والاحتكام إليها فى تفسير الظواهر وينصرف عن البحث فى الأصل والمصير والعلل ويتجه إلى أن يرد الظواهر إلى قوى مجردة خفية باطنة فيها ، ولكن لا أثر لها فى الملاحظة والتجربة . ويأتى بعد هذه المرحلة الميتافيزيقية مرحلة التفكير الوضعى أو الدور الوضعى ، وفيه يهتم الإنسان بمعرفة الظواهر والكشف عن قوانينها .

ومعنى ذلك أن تقدم الإنسانية عند كونت مرتبط بعدولها

عن التفسير الميتافيزيقى واتجاهها إلى التفسير الوضعى للظواهر . وفى هذا نقد للميتافيزيقا باعتبارها علما . وهكذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية دون أن يقرها أو يهدمها مكتفيا بأن قال إنها تمثل عنده مرحلة من التفكير انقضى عهدها . فالميتافيزيقا قد استعاضت عن الخيال الذى كان سائدا فى الدور اللاهوتى بالتجريد وقدمت للإنسانية طلاسم غير مفهومة مثل : « الصور الجوهرية » و « القوى الحيوية » « المطلق » . . .

ولكننا نسأل كونت : هل كل الميتافيزيقيا تفكير فى الصور الجوهرية والتجاه إل القوى المجردة ؟ إن كونت لم يفهم من الميتافيزيقا إلا هذا المعنى الضيق الذى حاول كانت أن يقضى عليه ولكن إلى جانب هذا المعنى المجرد للميتافيزيقا ، توجد الميتافيزيقا المعاصرة بمعناها المشروع الذى سيظل مشروعا مابقيت الإنسانية لأنه يمثل محاولة الإنسان فهم الواقع الكونى على نحو كلى شامل . ستظل الميتافيزيقيابهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمى أو الوضعى لا لشىء إلا لأنها تمثل ضرورة لاغنى عنها فى حياة الإنسان ولأنها تمثل نوعا من التفكير الإنسانى لا يمكن الاستغناء عنه .

وتطورت الوضعية فى العصر الحديث على يد أتباع الوضعية

المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية باعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ . فالقضايا عندهم ليست فقط قضايا صادقة وقضايا كاذبة كما اصطلح الفلاسفة والمناطقة على تقسيمها ، وإنما هناك إلى جانب هذين النوعين من القضايا قضايا لا معنى لها وهى القضايا الميتافيزيقية . فالأبحاث الميتافيزيقية فى نظر المناطقة الوضعيين تحمل إدعاءات ضخمة ولا نستطيع أن نصل فيها إلى حقيقة ما ، نصفها بالصدق أو بالكذب . ومن ثم عمد هؤلاء الفلاسفة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية تحليلا منطقيا (وهذا التحليل المنطقى يحتل عندهم مكانا ممتازا حتى أرجعوا إليه كل الفلسفة) بقصد إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار ورفض كل مالا يرجع إلى الرياضة (القضايا التحليلية) وإلى التجربة (القضايا التركيبية) . فالقضية القائلة مثلا بإن « النفس خالدة » لا يمكن إرجاعها لا إلى القضايا التحليلية ولا إلى القضايا التركيبية . فهى ليست قضية تحليلية ولا إلى تكرارية لأن القضية التحليلية هى القضية التى يكون فيها الخبر جزءا من المخبر عنه مثل « كل الأجسام ممتدة » فصفة الامتداد هنا متضمنة فى صفة كون الجسم جسما . وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إن النفس خالدة لم نجد صفة الخلود متضمنة فى كلمة النفس . وهذه القضية من الناحية الأخرى ليست قضية تركيبية أو إخبارية لأن القضية التركيبية هى التى تضيف خبرا

جديدا إلى موضوع الحديث ، وهذا الخبر الجديد غالبا ما نستند فيه إلى التجربة الحسية . مثال ذلك قولنا « كل الأجسام ثقيلة » . فصفة الثقل ليست متضمنة فى كون الجسم جسما ولأننا لكى نتحقق منها يجب أن نحتكم إلى التجربة أو إلى الخبرة الحسية . وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إن النفس خالدة لم نجد صفة الخلود مما نستطيع التحقق منه فى التجربة الحسية ، بل إننا لا نلتقى فى عالم الخبرة الحسية بكائن يسمى « النفس » . ومن هنا ذهب المناطقة الوضعيون إلى أن الميتافيزيقا مجرد خرافة وأن قضاياها خاليه من كل معنى .

ولكننا نرى فى هذه النزعة قضاء على كل فلسفة وتحديدا للفكر الفلسفى الذى سيستمر فى انطلاقه معالجا علاقة الإنسان بالكون . ولم يكف التفكير الإنسانى ولن يكف عن الخوض فى مشاكل الفلسفة التى تناولها منذ أقدم العصور محاولا وضعها فى صورة جديدة وإلباسها الثوب الذى يتفق مع روح العصر . فالمناطقة الوضعيون يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحا منطقيا . ولكن هذا تعريف مشكوك فيه إلى أبعد الحدود . فالفلسفة ليست تحليلا منطقيا للأفكار وإنما هى بالأحرى بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاوله فهمها فهما كليا . والفلسفة التى تحصر نفسها فى ميدان التحليل المنطقى تتجاهل أنواعا أخرى

من التحليلات قد تكون أهم من التحليل المنطقى ، مثل التحليل الواقعى والتحليل الوجودى والتحليل الفينومينولوجى . وهى تحليلات تشترك جميعها فى أنها امتداد لميدان الإدراك الحسى وصقل له وإثراء لمحتوياته ، وفهم متنوع له من زاوية أو أخرى . أما أننا نبعد عن هذا كله مكتفيين بميدان التحليل المنطقى للافكار فهذا «حصر» للفلسفة لا نرضاه . ثم أننا نريد أن نتساءل : هل كل القضايا التى آمنت بها الإنسانية محصورة فى القضايا التحليلية أو القضايا التركيبية ؟ إننا نؤمن مثلا بوجود ضمير أخلاقى ، ومع ذلك فان مفهوم الضمير ليس تركيبيا أو تحليليا .

والحق أن هذا الفصل الذى تصطنعه الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة بقصد هدم الفلسفة فصل لا مبرر له . فقد ظل العلم والفلسفة يتعاونان منذ القدم وقد أدى كل منهما بهذا التعاون المشترك أجل الخدمات للآخر . ولن يستطيع العلم وحده أن يسد حاجة العقل الإنسانى فى البحث . ذلك لأن كل ما يستطيع العلم أن يقدمه لنا هو مجموعة من القضايا والقوانين الجزئية التى لا تعطينا مطلقا تفسيرا شاملا للكون ، ولا تصلح لمناقشة المفاهيم الكلية التى يسلم بها العالم دون بحث . والفلسفة تضطلع بكل هذا . فعلينا إذن أن لا نتجاهلها لأن فى تجاهلها تجاهل للتفكير الإنسانى بوجه عام .

الفصل الثاني

نماذج من مشاكل الوجود

١ - مشكلة الوحدة والكثرة

من مشاكل الوجود الرئيسية التي شغلت الفلاسفة زمنا طويلا مشكلة البحث فيما إذا كان الوجود واحداً أو متكثراً .
Le problème de l'Un et du multiple (One and Mamy)
هل الكثرة التي نشاهدها في الوجود كثرة أصيلة بحيث لا نستطيع أن نردها إلى نوع من الوحدة ، أم أنها ليست إلا كثرة سطحية ظاهرية تحمل في طياتها المتعددة معنى أو مبدأ ما للوحدة ؟ وإذا كان رد الكثرة أو التعدد إلى الوحدة ممكنا . فأى نوع من أنواع الوحدة سنختارها ؟ أهى روحية أم مادية ؟ أهى وحدة تتفق مع ما يمليه الدين : هذا الدين أو ذاك ، أم أنه لا صلة لها بالصورة التي تعطينا لنا الأديان عن المبدأ الواحد أو الله ؟ أم أن الوحدة التي سنختارها ستكون وحدة عقلية تتمثل في العقل الإنساني أو الإجو أو الأنا باعتباره سلاحا بشريا خالصا ، يمسك الإنسان بزمامه دون حاجة إلى عون أو مدد خارجي ، ويستطيع به أن يوحد العالم المتكثر ؟ أم أن الوحدة التي سنختارها ستكون وحدة مادية تنبع من التطور الذاتي للكون ومن إنبثاق الموجودات بعضها عن البعض الآخر واتصالها المتعاقب في حلقة التطور ؟ هذه كلها صور للوحدة ، قدمها لنا الفلاسفة على مر العصور وأثبتوا بها عمق تفكيرهم ، سنعرض لبعضها عرضا موجزا كما أننا سنتحدث كذلك عن الفلاسفة الذين رفضوا صور الوحدة أو مبادءها جميعها وآثروا أن يحتفظوا بكثرة

الكون كما هى دون أن يردوها إلى وحدة ما . الفريق الأول ينتمى إلى مذهب الوحدة . والفريق الثانى أصحاب مذهب الكثرة .

١ — مذهب الوحدة Monism

نظر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط إلى طبيعة العالم فأرجعوا جميع الأشياء وكثرتها إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهرت عنه جميع الأشياء : الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار . تلك هى الصورة الأولى التى ظهر بها مذهب الوحدة . وواضح أن المقصود بالوحدة هنا الوحدة المادية . ولكن هؤلاء الفلاسفة تصوروا المادة كذلك على أنها مادة حية . وتبعاً لذلك ، فان الجوهر الواحد الذى اعتبروه أصلا للوجود لم يكن مادة خالصة بل كان مادة روحية ، والروح هنا مختلطة بالمادة منبثة فيها بجميع أجزائها . ولعل أهم مايميز هذه الوحدة المادية الروحية أنها وحدة واقعية ساذجة يتحد فيها الوجود المادى والروحى ولا يكون هذا الأخير صادراً عن مصدر آخر ، مفارق للمادة متعال عليها .

ثم ظهرت المدرسة الإيلية (برمنيدس) فذهب إلى أن الوحدة هى الصفة الأساسية للوجود بل الصفة التى تميز الوجود الحقيق الثابت من الوجود الظاهرى المتغير . ولما كان العقل هو وحده القادر على تصور الثبات والحقيقة ، فقد جعل الإيليون العقل أكثر إمتيازا من المادة ورأوا أن الوحدة لايمكن أن تصدر إلا عنه .

وكانت هذه النظرة هى الأساس فى مذهب الوحدة العقلى .

وقد أخذ مذهب الوحدة العقلى صورا عدة أشهرها الصورة التى ظهرت فى الأديان أى فى مذهب التاليه . وله صورة أخرى ظهرت فى المذهب المسمى بوحدة الوجود pantheism وهو المذهب الذى ينظر إلى الله والعالم باعتبارهما حقيقة واحدة ، كما ظهر مثلا عند اسبينوزا . فالجوهر الواحد الأزلى عند اسبينوزا قائم بنفسه علة لذاته . وينظر إليه اسبينوزا من جهتين . من حيث أنه طبيعة خالقة أو فاعلة natuura naturans، ومن حيث أنه طبيعة منفعلة أو مخلوقة natura naturata وهى عبارة عن صورة الجوهر كما تتحقق فى الموجودات .

وهناك صورة أخرى لمذهب الوحدة هى التى ظهرت عند أصحاب المبدأ الواحد أو الحقيقة الأول أو المطلق . وهم الفلاسفة الألمان الذين أعقبوا كانت من أمثال هيجل Hegel وفختة fichte وشلنج Schelling . فالمطلق عند فختة هو المصدر الوحيد الذى يصدر عنه الذات أو الأنا واللاذات أو اللاأنا . والموجود الأول أو الذات المطلقة أو الاتحاد الأول عند شلنج هو مصدر الذوات الفردية والموضوعات أو الأشياء أيضا . والفكرة أو المطلق عند هيجل هى هى الوجود الدينا ميكى المتحرك والذى يظل فى حركة دائمة ، مع بقائه باطنا فى الوجود ، وينتج عن حركته الديا لكتيلة

فى باطن الوجود جميع مظاهر التغير .

ونلتقى كذلك بمذهب الوحدة عند الفلاسفة الانجليز الذين اتبعوا هيجل من أمثال برادلى Bradley الذى يذهب إلى أن كثرة الكون وظواهره المتعددة التى يطلق عليها إسم الحقيقة الظاهرة Appearence ليست فى جوهرها إلا مظهراً أو صوراً متعددة للحقيقة الواقعية Reality وهى عنده المطلق .

وفى أمريكا مثل هذه النزعة رويس Royce الذى ذهب فى كتابه «العالم والأفراد The world and the Individual» إلى أن حقيقة الأفراد فى حياتهم العاديه الشخصية لاقوام لها إلا بحقيقة العالم أو حقيقة المطلق وأن وجود المطلق غير منفصل عن حياة الأفراد

ب — مذهب الكثرة أو التعدد Pluralism

نظر فلاسفة آخرون إلى الكون فرأوا أن كل مافيه ينطق بالتعدد والكثرة وأن افتراض مبدأ واحد يرد هذه الكثرة إلى الوحدة لايعدو أن يكون مجرد افتراض ليس هناك مايبرر تمسكنا به فى الواقع التجريبي : ولذلك فضلوا أن يقفوا عند مظاهر التعدد فى الكون دون أن يخضعوها إلى سلطة مبدأ واحد بعينه . ولذلك يقول وليم جيمس william James (١٨٤٢ — ١٩٢٠) « إن العالم المتكثر أشبه مايكون بالجمهرية الفيدرالية إليه ، وهو بذلك

ليس أمبراطورية أو ملكية مطلقة » .

وهناك من الفلاسفة السابقين على سقراط من مثل مذهب التعدد أو الكثرة . فانبادو قليس بدلا من أن يرد أصل الأشياء إلى جوهر واحد فضَّل أن يقول بأربعة عناصر مجتمعة : الماء والهواء والنار والتراب . وأضاف إليها مبدأين غير ماديين هما مبدآ المحبة والكراهية . ولكن أوضح صورة لمذهب الكثرة ظهرت عند أصحاب المذهب الذرى أو الجزء الذى لا يتجزأ (وهو مذهب وضع أسسه ليوقبوس ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس والأبيقوريون) . ويتلخص هذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر كل ما فيه عن اجتماع الذرات وأن هذه الذرات لا تختلف فى كيفياتها نظرا لأنها ذرات مادية ولكنها تختلف فى كمياتها أى فى أحجامها وأشكالها وأوضاعها . وهذا الاختلاف الكمى بينها هو الأساس فى الاختلاف العام بين الأشياء .

ومذهب الكثرة أو التعدد لا يتمشى فى اتجاهه العام مع التيار الروحى فى الفلسفة . ومع ذلك . ومع أن الأصل فى هذا المذهب أن لا يكون مذهبا روحيا إلا أننا نلتقى بصورة روحية له عند ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦) ، صاحب مذهب الذرات الروحية . ذلك أن ليبنتز قد تصور الكون على أن به عددا لانهاية له من الجواهر ، وأن أخص صفة لكل جوهر من هذه الجواهر

هى القدرة على الفعل والحركة أما هذه الجواهر فى ذاتها فهى غير متحيزة ، وغير مادية ، أى أنها جواهر روحية . ويعتقد ليبنتز أن كل واحدة من هذه الذرات الروحية بمثابة مرآة تعكس فى نفسها صورة العالم بأسره ، فهى عالم صغير ينعكس فيه كل ما فى العالم الأكبر .

ولكن كثرة هذه الذرات الروحية قد ينظر إليها أصحاب مذهب الكثرة الحقيقيين على أنها مجرد كثرة ظاهرية ، غير أصيلة ، أى زائفة . وذلك لأن حركة الذرات الروحية والعلاقات القائمة بينها كما تصورها ليبنتز ليست من شأنها أن تؤدى إلى كثرة حقيقية لأنها خاضعة فى هذا كله إلى ما يسميه ليبنتز بقانون الانسجام الأزلى L'harmonie préétablie وهو قانون غائية الطبيعة الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم رسما دقيقا محكما منذ الأزل . ولو كانت هذه الكثرة حقيقية وأصيلة لما انتهى ليبنتز إلى هذا التفاؤل المطلق فى مذهبه ، هذا التفاؤل الذى كثيرا ما تهكم عليه فولتير . فليبنتز يؤمن بأن كل شىء ميسر لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضرورى ويؤدى — وقد أدى بالفعل — إلى خلق أحسن العوالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان . أما أصحاب مذهب الكثرة الحقيقية فيردون على ذلك بأنه إذا أردنا أن يكون وصفنا للكون وصفا حقيقيا واقعيا فعلينا أن

نعمل حسابنا على تجرع جرعات كثيرة من التشاؤم إلى جانب هذا التفاؤل الساذج .

وفى القرن ١٩ ظهرت صور جديدة لمذهب الكثرة كنتيجة لنمو الحركة الوضعية وذيوع «مذهب الفعل» أو المذهب البرجماتى .

نظر أوجست كونت مؤسس المذهب الوضعى إلى محاولة الفلاسفة إرجاع جميع الظواهر إلى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ الواحد على أنها مجرد محاولة واهمة مغرقة فى الخيال . وذلك لأن الوسائل التى تتسع قدرة العقل البشرى لاستخدامها فى تفسير الكون — من ناحية — وسائل محدودة جدا ، ومن ناحية أخرى ، فإن درجة التعقيد التى عليها الكون كبيرة جدا وهذا كله لا يسمح لنا مطلقا أن نضع أيدينا على هذا الانسجام المطلق الذى يفترض الواهمون وجوده فى الكون . ولو فرضنا جدلا وجود هذا الانسجام الكامل ، فلن نستطيع مطلقا أن نصل إلى معرفته . ومن رأى كونت أن مذهب الوحدة قائم فى أساسه على مبدأ الاقتصاد والتبسيط فى الطبيعة وهو مبدأ لاهوتى صرف لا يستطيع أن يصمد أمام المناقشة الجدية .

وكثرية أوجست كونت مرتبطة عنده بمذهبه الفعلى أو البرجماتى فكل معرفة عند كونت خاضعة للمنفعة ومرتبطة بمصالح

الإنسانية . والعلم الإنسانى يهدف إلى التسلط على الطبيعة والتأثير فيها عن طريق الفعل والعمل .

وكونت هو صاحب الكلمة المشهورة : «العلم ومنه إلى التنبؤ ، والتنبؤ ومنه إلى الفعل science d'où prévoyance,prévoyance d'où action ولكن إذا كان فى وسع أفراد المجتمع الواحد وأفراد الإنسانية أن يخضعوا هذه المصالح إلى شيء من التأليف الذاتى synthése subjective فإن هذا التأليف لا يغنى عن كثرية المصالح شيئا . لأن هذه الكثرية كثرة أصيلة ناتجة عن الكثرة الكونية وصورة منها .

وفى القرن العشرين حمل وليم جيمس لواء مذهب الكثرة . فبدأ بأن أقام فلسفته على أساس تجريبى empirical وقال إن نقطة البدء فى الفسفته ليست — كما ذهب هيجل — هى الأفكار والصور العقلية ، بل الاحساسات التى تعبر عن الوقائع تعبيرا مباشرا . ولما كانت الإحساسات متكثرة متعددة ، فإن البدء بها كان بمثابة الخطوة الأولى فى القول بالكثرة ولهذا أطلق جيمس على مذهبه أسم التجريبية الأصيلة radical empiricism ومؤدى كلامه فى هذا الباب أنه لا توجد حقيقة مطلقة واحدة لأن الحقيقة تصبح حقيقة عن طريق احتكاكها بالوقائع المتكثرة . بيد أن جيمس قد لاحظ أن هذه البداية التجريبية الحسية لا تكفى وحدها لإرساء الكثرة

على أسس ثابتة . لأن النزعة التجريبية الحسيه القديمة قد بدأت هى الأخرى بالإحساسات ولكنها صورت الحقيقه تصويرا استاتيكيا إذ قالت إن العقل يكتفى بتسجيل المعطيات الحسية . ولم يؤدى هذا التصوير الإستاتيكى للحقيقة إلى القول بكثرية أصيلة . فكان على جيمس أن يقول بتصور ديناميكى للحقيقة . فذهب إلى أن المعرفة أداة للسلوك أو الفعل العملى ورأى أن صحة الفكرة مرتبطة بالفعل ، ومادامت الأفعال السلوكية متكثرة تختلف باختلاف الأفراد ، فالعالم إذن « عالم كثرة » A Pluralistic Universe (وهذا عنوان لأحد كتب وليم جيمس) . وهذا العالم تتداخل أجزاؤه ، ولكن سيظل هذا التداخل ناقصا ولن تقفل الدائرة تماما ever not quite وذلك لأن بعض ظواهر الوجود ستظل دائما عصية تنفر من كل محاوله لإخضاعها إلى الوحدة . ومعنى ذلك أن ظواهر الوجود على الرغم من تداخلها فإن العلاقة الرئيسية التى تربطها بعضها بالبعض الآخر هي علاقة خروج « أو نفور » وليست علاقة تداخل أو تضمن . وذلك لأن الكون كون متكثر وليس واحدا . ولهذا فإن وليم جيمس قد رفض أن يتصور العالم وظواهره المتكثرة على أنه امبراطورية أو ملكية مطلقة تخضع لسلطة ملك واحد وتأتمر كلها بأمره : « إن العالم المتكثر أشبه شيء بالجمهورية الفيدرالية ؛ وهو بذلك ليس امبراطورية أو ملكية مطلقة » .

٢ — مشكلة الله

هل الوجود حادث أم قديم ؟ وبعبارة أخرى هل يعتمد الكون فى وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التى ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون فى حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ الفلاسفة الذين يقولون بحدوث العالم هم الفلاسفة المؤلهة . أما الفلاسفة الذين يقولون بقدمه فهم الفلاسفة الملحدون أو الملاحدة أو الزنادقة .

على هذا النحو نشأ التفكير فى الله . ولذلك نستطيع أن نقول إن المصدر الرئيسى لنشأة التفكير فى الله مصدر دينى . ويتمثل فى البحث عن خالق للكون . وإلى جانب هذا المصدر توجد مصادر أخرى . فالبحث عن الله جاء مقترنا كذلك بالبحث عن منظم للكون ومهيمن على شئونه . ومن أجل ذلك كان الاسم الذى اختاره أفلاطون لله هو « الصانع » (خاصة فى محاورة طيماوس) . وكان ليبنتز كذلك يسمى الله المهندس الأكبر . وهذا المصدر الثانى مصدر دينى كذلك . وإن كان من الجائز أن يكون قائما فقط على مجرد نظرة جمالية للكون ، يعجب فيها الإنسان بهذا النسق الفريد

الذى يسير عليه الكون فى نظامه واطراده . وهناك مصدر ثالث نستطيع أن نضيفه لتعليل نشأة التفكير فى الله ، وهو المصدر الأخلاقى . فالله ليس فقط خالق الكون ، وليس فقط منظمه والمهيمن عليه ، بل هو يمثل كذلك مثال الخير . وعلى هذا النحو يتحدث عنه سقراط وأفلاطون (خاصة فى محاورة النواميس وفى الكتابين السادس والسابع من الجمهورية) . وحديث كانت عن الله يقوم هو الآخر على أساس أخلاقى . وهناك مصدر رابع لتفسير نشأة التفكير فى الله . فالله — كما نظر إليه أرسطو — هو المحرك الأول للكون ، أو هو المبدأ الذى بعث الحركة فى جميع الكون .

وأيا كان المصدر الذى نفسر به نشأة فكرة الله ، فليس من شك فى أن الإنسانية قد وجدت نفسها منذ بدء الخليقة مسوقة فى تيار العاطفة الدينية وافتراض وجود إله لهذا الكون ، وذلك لحبها الطبيعى للمجهول ولخوفها منه فى الوقت نفسه .

هذا فيما يتعلق بنشأة التفكير فى الله. ولنتعرض الآن لفكرة أخرى هى فكرة وجود الله . على أى نحو نتصور وجود الله ؟ أنتصوره متعاليا على الكون الذى خلقه وأحدثه ، وليس باطنا فيه؟ أم نتصوره باطنا أو حاضراً فى كل جزء من أجزاء الكون وفى

كل فعل من أفعال الإنسان بحيث يصبح مرد كل حركة فى الكون إلى هذا الحضور الإلهى فى العالم ؟

الحق أن هناك — فيما يتعلق بهذه المشكلة الثانية — تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان . فبعض الأديان تتصور الله على أنه موجود وجوداً متعاليا على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مباطن للكون وللانسان معا ، حاضر فيه حضوراً مباشراً ودائما . والدين الإسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الأول لله ، فى حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى . فاله الإسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (سورة الرعد ، ٩ ، ١٣) يقول الغزالى « مستو على العرش . . . استواء منزها عن المماسة والاستقرار . . . بائن عن خلقه بصفاته . . . مقدس عن التغير والانتقال » أما إله المسيحية فهو الإله الباطن فى الكون الممتزج بالحياه ، أو هو إله الحقيقة الحية ، فى مقابل إله الإسلام ، وهو الإلة الحق المتعالى على الكون « إنى أنا حى فأنتم ستحيون . فى ذلك اليوم تعلمون أنى أنا فى أبى وأنتم فىّ وأنا فيكم » (انجيل يوحنا ، ١٤ ، ٢٠ – ٢١) . وتصور المسيحيين لله لا يتم إلا بنزول الله إلى مملكة الأرض فى لحظة مختارة من الزمان ، وحلوله فى الناسوت فى صورة المسيح عيسى . وهذا

لايتم إلا بحضور الله فى الطبيعة . وباخضاع حركتها لحركته ، وبحلوله فضلا عن ذلك فى الجسد البشرى وامتزاجه بالدم الإنسانى.

فأهم مايتميز إله الإسلام إذن أنه إله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فان أهم مايميز إله المسيحية أنه الإله الباطن الحاضر القائم فى الكون والإنسان . ومع ذلك ، فان الصورة التى قدمها لنا الإسلام لله تقبل كذلك حضوراً مالله فى الكون والإنسان . ولكنه حضور لا كحضور إله المسيحية . ومن ناحيه أخرى ، فان إله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للكون والإنسان فهو متعال أيضا عليهما . وليس من شك فى أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيهات له أن يمحو تماما الفارق الأساسى بينهما . وهذا أمر نلمسه فى الصورة التى تقدمها لنا كل ديانة منهما عن علاقة الله بالناس والأشياء . فمما لاشك فيه أن الأشخاص والأشياء فى التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشراً لتأثيره نظراً لحلوله بينها وقيامه فيها بصفته دائمة . أما فى الإسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله ، إلا أن الإيمان بوجود الإله المتعالى على الكون ، وبقضائه الذى يصيب الإنسان فى حياته وبقدره الذى ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل

لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الانسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله فى صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم فى مملكة الإنسان .

هذا فيما يتعلق بحضور الله فى المكان . أما فيما يتعلق بحضوره فى الزمان ، فقد سبق أن أشرنا إلى أن تصور الديانة المسيحية لله لا يتم إلا بنزوله فى لحظة من اللحظات المختارة إلى الأرض وتزمنه منذ ذلك الحين بالزمان الكونى . فصيرورة الكون فى الديانة المسيحية مرتبطة بصيرورة الله الباطن فيه ؛ أو قل إن مباطنة الله للكون هى سر حركته وصيرورته وتطوره . ومن أجل ذلك ، فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة كونية أو فلسفة طبيعية ، من وجهة نظر الدين المسيحى ، إلا إذا تحدثنا فى الوقت نفسه عن اللاهوت أو العلم الإلهى المسيحى الذى يبدأ بأن يضع الله فى الكون أو اللامتناهى فى المتناهى ، أو اللاهوت فى الناسوت .

أما إله الاسلام فهو كما رأينا مقدس عن الحلول فى الزمان ، منزه عن المماسة والاستقرار ، سرمدى ، لا يتعلق وجوده بلحظة معينة فى الزمان . ومن أجل ذلك كان تصوير الإسلام لظهور الله في الكون أمام الأنسان مرتبطا بمجرد اللحظة الخاطفة . وذلك

ليبعد عن الأذهان أى أتصال بينه وبين الزمان أو الديمومة المتصلة . فظهور الله «كلمح البصر أو هو أقرب» (سور النحل ١٦) وأمره وتدخلة فى الكون أقرب إلى اللمسات الخاطفة منه إلى الإقامة التى تطول ، والاستقرار المتزمن . «وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديد أو شهبا» (سورة الجن ، ٧٢) . وقضاؤه كله يتم عن طريق فعل : «كن فيكون» ، وهو فعل سريع يبدأ وينتهى فى لمحة سريعة ، وومضة خاطفة : «وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» (سورة البقرة ، ٢ — سورة آل عمران ، ٣) . وظهور الله فى اللحظة يتمشى مع فكرة الإله المتعالى على الكون . أما ظهوره فى الزمان المتصل أو الديمومة فيتمشى مع فكرة الإله الحال فى الكون ، المباطن للمكان المستقر فى العالم .

هذه النظرة الأنطولوجية إلى تصود الله فى الاسلام يترتب عليها نتائج بعيدة المدى فى الصلة بين الفعل الإنسانى والإراده الإلهية . تلك المشكلة التى أثارت نقاشا طويلا بين الفلاسفة المسلمين . ولكن أحدا من هؤلاء الفلاسفة لم يثر هذه المشكلة من هذه الزاوية الأنطولوجية التى أثرناها هنا . وكل مافعلوه أنهم أثاروها من زاوية العدل الإلهى والمسئولية الإنسانية : هل الله

قادر على فعل الخير والشر معا ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟

فإذا كان قادرا على الاثنين ، فإن فى هذا إقرارا بقدرته المطلقة التى لا يحدها شىء ، ولكن هــــذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذى يتنافى مع عدل الله وخيره . ومن ناحية ثالثة ، فهو لا يبقى على شىء للإنسان ويجعله كريشة فى مهب الريح ، الأمر الذى يتنافى مع المسئولية الإنسانية وفكرة الجزاء . إذ كيف نجعل الإنسان مسئولا عن فعل لا يدله فيه؟ وكيف نثيبه أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئا ؟

وإذا قلنا إن الله قادر على فعل الخير فقط ، فسيكون فى قولنا هذا إنقاصا لقدرة الله ولعلمه أيضا ، لأننا سننتزع من يديه منطقة هائلة للأفعال هى أفعال الشر كلها ، التى يزخر بها الكون، لنلقى بهما بين يدى الإنسان. ولكن هذا –من ناحية أخرى– من شأنه أن ينفى عن الله صفة الشر. وفى هذه الحالة سيكون الاله الخير فقط ومن ناحية ثالثة ، نستطيع أن نتحدث تبعا لذلك عن ثواب الانسان وعقابه ، ما دام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يداه .

هذه هى الزاوية التى نوقشت منها مسألة العلاقة بين الفعل

الانسانى والقدرة الالهية في الفلسفة الإسلامية . وقـــد أثارت مناقشتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب الرأى الأول الذى يذهب إلى أن الله قادر على كل الأفعال خيرها وشرها ، وبين المعتزله أو أهل العدل ، وهم أصحاب الرأى الثانى الذى يذهب إلى أن الله قادر على فعل الخير فقط . ولكن هذه المناقشات لم تنته إلى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى التى عرضها فلاسفة آخرون ليوفقوا بين هذين الرأيين .

أما الزاوية الأنطولوجية التى نعرضها هنا والتى تتعلق بالصورة التى قدمها الاسلام لوجود الله فى الكون ، مع مقارنتها بصورة إله المسيحية ، فتعطينا حلا سريعا سهلا ، ومن أقصر الطرق ، لمشكلة العلاقه بين القدرة الالهية والحرية الانسانية أو الفعل الانسانى .

فإذا كان إله الإسلام هو الإله المتعالى ، غير الحال فى الكون ، غير المباطن للإنسان ، فمن الطبيعى فى تصوير كهذا أن تكون الحرية الإنسانية واضحة وضوحا لاشائبه فيه ، وكاملة تماما . فالإنسان فى هـــذه الصورة سيكون خالقا ومدبرا لأفعاله كلها ، وسيكون خالقا لجميع مراحل فعله ، بما فى ذلك القدرة على العمل - أو ما يسميه الفلاسفة الإسلاميون بالاستطاعة ، السابقة على تنفيذ

الفعل أو تنفيذ الفعل نفسه . ومعنى ذلك أن حرية الإنسان فى الإسلام . لا يمكن إلا أن تكون حرية مطلقة تماما لكى تتمشى مع الصورة التى قدمها الإسلام لله باعتباره الإله المتعالى .

ولكن هل تتأثر قدرة الله أمام هذه الحرية الإنسانية المطلقة ؟ كلا إن قدرة الله مطلقة لا يحدها حد . وهى تتمثل فى قضاء الله وقدره . وقضاء الله هو ما يصيب الإنسان فى حياته من خير أو شر ، فيتعظ به ، ويعيد تدبير أفعاله على نحو يتفق مع ما أمر الله به ونهى عنه . أماالقدر فيتمثل فى تلك النواميس الإلهيةالسابقةالتى ينظم الله الكون بحسبها ، ويسيره بمقتضاها . وهذا يتصل بمايسمية الغزالى فى « مقاصد الفلاسفة » «علم الله بأنواع الموجودات وأجناسها، وخلقه لها ، ومايسميه ديكارت بخلق الله للحقائق الأزلية . وهذا خلق يدور فى نطاق الماهيات فحسب ، ولا يتعداه إلى الموجودات . وليس معنى ذلك أن الله ليس خالقا للموجودات ، مع التفصيل والكثرة فالله خالق كل شىء . الماهيات والموجودات على السواء . ولكن الله عندما يخلق هذه الموجودات الجزئية ، بما فى ذلك الإنسان ، يتركها وشأنها ، لحريتها الخالقة . فيترك الإنسان لحريته البشرية الخالصة : ويترك سائر الموجودات لحريتها أيضا . وهذا أمر طبيعى بالنسبة إلى الله الذى نفى الإسلام عنه أنه باطن فى الكون أو الإنسان .

فالدين الإسلامى بهذا هو دين المحافظة على المستويات : المستوى البشرى من ناحية ، والمستوى الإلهى من ناحية أخرى . وأى مزج بين هذين المستويين لا يتمشى مع روح الاسلام : دين الاله البائن المتعالى . والمشكلة التى أثارها فلاسفة المسلمون حول تدخل الله فى الفعل الانسانى وعدم تدخله ، كيف يؤدى هذا إلى زيادة قدرة الله أو نقصانها ، مشكلة غريبة عن الاسلام . ولم يثرها هؤلاء الفلاسفة إلا متأثرين بذيوع المذاهب الغنوسطية بينهم ، وباطلاعهم على العقائد المسيحية فى البلاد التى فتحوها ، وهى عقائد تقوم كلها فى أساسها على المزج بين الله والانسان .

حقا ، سيظل الباب مفتوحا دائما أمام الانسان لكى يطلب العون أو المدد من الله . وسيظل الله يستجيب دائما إلى نداء داعيه ونجدته . ولكن تدخل الله فى فعل العبد فى هذه الحالة سيكون من قبيل التدخل الخاطف السريع ، المرتبط باللحظة الخاطفة ، والومضة السريعة . ومن أجل ذلك ، يطلق عادة على هذا التدخل اسم الالهام . ولذلك يتوجه المسلم إلى ربه قائلا : اللهم الهمنى سبل الرشاد » . والالهام هنا تعبير عن هذا الظهور الخاطف لله فى أعمال الانسان . وهو يختلف تماما عن حلول الله فى الفعل الانسانى

ومن زمانه من أوله إلى آخره ، كما هو الحال فى الدين المسيحى .

* * *

وننتقل من الحديث عن وجود الله وصلة ذلك بحرية الفعل الإنسانى إلى الحديث عن البراهين على وجود الله .

هناك براهين كثيرة على وجود الله ، سنكتفى بذكر بعضها هنا : فهناك أولا برهان الممكن والواجب . وتعريف الممكن والواجب ، كما يقول الغزالى ، : « إن الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لايتعلق . فإن تعلق سميناه ممكناً . وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته . » ومعنى ذلك أن الموجودات يقال عنها إنها ممكنة لأنها تستمد وجودها من غيرها . ولأنها يمكن أن لاتكون . ولكن تسلسل الممكنات لايمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، إذ لابد أن يقف عند موجود يستمد وجوده من ذاته ، لامن غيره ، ويكون وجوده ضروريا وليس ممكنا . وهذا الموجود هو الذى نطلق عليه اسم « واجب الوجود » . وهو الله .

وهناك برهان الحركة ، الذى يقوم على فكرة الحركة وعدم

إمكان تسلسلها إلى غير نهاية . وخلاصته أن كل متحرك لابد له من محرك . ولكن سلسلة المحركات لايمكن أن تستمر إلى غير نهاية . إذ لابد من أن تقف عند محرك لايتحرك . وهذا المحرك الذى لايتحرك هو المحرك الأول، كما يسميه أرسطو ، وهو مانسميه نحن الله .

وهناك برهان العلية . وهو يقوم على أساس أن كل أثر يستلزم مؤثرا ، وأن كل معلول لابد له من علة . ولكن سلسلة العلل والمعلولات لايمكن أن تستمر إلى غير نهاية . إذ لابد أن تقف عند علة أولى ، هى الله .

تلك هى أشهر البراهن على وجود الله . ولكن هذه البراهين على الرغم من ذيوعها فى العصو الوسطى الإسلامية والمسيحية ، إلا أنها قد أثارت موجة كبيرة من السخط فى العصور الحديثة . وسنكتفى هنا بالنقد الذى وجهه إليهما فيلسوفان كبيران هما : ديكارت وكانت .

فقد ثار عليها ديكارت لأن هذه البراهين جميعها تبدأ من العالم لكى تنتهى إلى إثبات وجود الله . أما ديكارت فيرى أن هذا الطريق مستحيل . وذلك لأنه يذهب إلى أن إثبات وجود العالم

لاحق على إثبات وجود الله ، وإلى أننا لا نستطيع مطلقا أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نثبت أولا وجود الله . أما فيما يتعلق باعتماد هذه البراهين على استحالة تسلسل الحركة أو تسلسل العلل إلى غير نهاية ، فيرى ديكارت أنه لاشيء يثبت لنا استحالة هذا التسلسل إلى غير نهاية. حقا ، إننا لانستطيع تصوره . ولكن ليس لدينا أدنى حق فى أن نؤكد استحالة وجوده .

ومن أجل ذلك ، يقدم لنا ديكارت براهين جديدة على وجود الله ، لا يبدأ فيها من العالم بل من الفكر ، أو على وجه التحديد من الفكرة التى فى ذهنى عن الله اللامتناهى . ففى البرهان الأول يبدأ من فكرة اللامتناهى التى أجدها فى عقلى أو ذهنى ، وفى الثانى يبدأ من الذهن أو العقل باعتباره قادرا على تصور فكرة اللامتناهى وفى الثالث — وهو البرهان الوجودى الشهير — يبدأ من فكرة اللامتناهى فى حد ذاتها ، ليثبت أن هذه الفكرة تستلزم بالضرورة وجود الله ، وذلك لأن فكرة اللامتناهى التى أجدها فى ذهنى ، لا يمكن أن أكون أنا مصدرها ، لأنى كائن ناقص متناه . وتبعاً لذلك ، فلا بد أن يكون قد وضعها فى ذهنى موجود لا متناه ، كامل كاملا مطلقا ، وهو الله . ولما كان الوجود كمالا من الكمالات ، فلا بد أن يكون هذا الكائن الكامل اللامتناهى موجودا وجودا واقعيا .

أما كانت فقد بدأ بنقد البراهن التقليدية على وجود الله . وذلك لأنها براهين تبدأ من العالم . وهذه بداية غير مشروعة فى نظر كانت ، وإن كان عدم مشروعيتها يستند على أساس مختلف عن عدم مشروعيتها عند ديكارت . إذ يتساءل كانت : ماهو العالم ؟ إن كلمة العالم تدل عندنا على الكون فى صورته الشاملة الكلية . ولكن كانت يقول إن أى حكم نصدره على الكون فى هذه الصورة حكم باطل ، وبالتالى فلن نستطيع أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود . وذلك لأن الأحكام التى فى استطاعتنا أن نصدرها تتعلق بنوع واحد فقط من الموجودات ، وهى التى تنتمى إلى عالم الظواهر أى الأشياء التى تبدو لنا فى التجربة الحسيه . أما ماعدا ذلك من موجودات ، مثل العالم والله والنفس ، فلا نستطيع أن نحكم عليها لأنها لاتدخل فى نطاق عالم الظواهر ، بل تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الأشياء فى ذاتها . وفيما يتعلق بالعالم ، وهو مايهمنا هنا فيذهب كانت إلى أننا لانرى منه إلا الظواهر ، أو سلسلة متعاقبة من الظواهر . ولكننا لانراه أبدا فى صورته الكلية الشاملة التى يطلق عليها اسم العالم . ولذلك فمن الخطأ أن نصدر أحكاما تتعلق بموجود نقول عنه إنه واجب الوجود ، لأننا لانرى فى عالم التجربة الحسية أو عالم الظواهر إلا الممكنات .

هذا فيما يتعلق بنقد كانت لبراهين وجود الله ، وهو كما نرى يتفق مع ديكارت فى عدم مشروعية البدء بالعالم للبرهنة على الله ، وإن كان يختلف معه فى الأساس الذى أقام عليه عدم المشروعية.

ولكن كانت لا يكتفى بهذا ، أى أنه لا يكتفى بنقد الفلاسفة السابقين على ديكارت فيما قدموه من براهين لإثبات وجود الله . بل يوجه نقده أيضا للبرهان الوجودى الذى قدمه ديكارت للبرهنة على وجود الله . فيقول :

إن هذا البرهان يعتمد على فكرة رئيسية هى . أن الوجود كمال من الكمالات . ثم يرتب على هذه الفكرة هذا القياس : الله هو الموجود الكامل كمالا مطلقا ، ولما كان الوجود كمالا من بين الكمالات فلا بد أن يكون الله موجودا . ولكن كانت يعترض على ذلك قائلا : إن الوجود ليس كمالا ، وبالتالى فلا نستطيع أن نضيفه إلى الله كإضافتنا القدرة والعلم والحكمة إليه . وذلك لأن هذه كلها صفات نستطيع أن نضيفها إلى الله أو نحملها عليه . أما الوجود فليس صفة أو محمولا يحمل على شىء . إنه مجرد « وضع » للشىء Position ، أو مجرد إخبار عن أن هذا الشىء قائم هناك فقط فعندما أقول إن هذا الشىء موجود ، فلا أضيف جديدا إلى فكرتى

عن الشيء ، بل أخبر فقط عن قيامه أمامي ، في التجربة الحسية أو في عالم الظواهر . فالوجود إذن ليس كما لا يضاف إلى الأشياء ، وإنما هو مجرد « وضع » للأشياء وإقرار بأني أراها ماثلة أمامي . ومن الواضح أنه فيما يتعلق بالله ، لا أستطيع أن أحكم بوجوده أو « أضعه » كما توضع الأشياء الأخرى ، لأني لا أراه في التجربة الحسية نظرا لانتمائه إلى عالم « الشيء في ذاته » وبالتالي فلا أستطيع أن أقول عنه إنه موجود أو غير موجود .

ولكن يجب أن لا نفهم من هذا أن كانت لم يعترف بوجود الله لأنه بعد أن أثبت استحالة البرهنة نظريا على وجود الله ، في ميدان العقل النظري ، عاد فقال بضرورة التسليم بوجوده من ناحية الأخلاق أو من ناحية السلوك العملي ، أي في ميدان العقل العملي .

* * *

ولننتقل من الحديث عن براهين وجود الله إلى الحديث عن موضوع آخر ، يتصل أيضا بمشكلة الله ، وهو موضوع صفات الله .

فالله تعالى عالم : عالم بذاته ، وعالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات أيضا . وهو

مريد أوله إرادة وعنايه ، تجعل منه مهيمنا على شئون الكون . وهو قادر : إن شاء فعل وإن لم يشألم يفعل . وهو حكيم : يدبر الكون بحكمته . وهو حى . . . الخ .

أما كيف يتسنى للإنسان معرفة صفات الله ، فذلك يتم عن طريقين : الطريق الأول ، يبدأ منه الإنسان بصفاته هو ، باعتبار أنه كائن فان ، ثم يقول أن الله حاصل على هذه الصفات نفسها ، ولكن فى صورة كاملة لامتناهية . فأنا عالم ، والله عالم مثلى ، ولكن علمه علم لامتناه ، وأنا قادر ، والله قادر مثلى ، ولكن قدرته لامتناهية . أما الطريق الثانى ، فهو عكس الطريق الاول ، وخلاصته أن تنفى عن الله كل ماتستطيع أن تثبته لنفسك من صفات . « كل ماخطر ببالك ، فالله خلاف ذلك » . فإذا خطر ببالك أنك عالم ، واستطعت أن تتصور علمك هذا المتناهى ، وتحيط به ، فيجب أن تنفى عن الله هذا العلم المتناهى وتقول : أن الله عالم بعلم لا كعلمى ، وقادر قدرة مختلفة عن قدرتى . وذلك لأنى عاجز عن إدراك علمه وقدرته اللامتناهية لله . ولذلك يقول الصديق : « العجز عن درك الإدراك إدارك » .

* * *

وهناك مسألة أخرى تتعلق بصفات الله ، وخلاصتها : هل هذه الصفات زائدة عن الله أم هى عين الله ، غير منفصلة عنه ؟

وقـــد اختلف الفلاسفة الإسلاميون فى هذا . فأنكر المعتزلة أن تكون هـذه الصفات زائدة على ذات الله أو مضافة إليها . وذلك لأنه لما كانت صفات الإنسان زائدة عليه أى زائدة على كونه إنسانا ، ولما كان من المسلم به أن صفات الله مغايرة تماما لصفات الإنسان . فلا بد أن تـكون هذه الصفات غير زائدة على ذات الله . ولذلك سمى المعتزلة بأهل التوحيد ـ علاوة على تسميتهم بأهل العدل كما رأينا ـ لأنهم وحدوا بين ذات الله وصفاته .

أما أصحاب الحديث والسنة أو أهل الظاهر ، فذ هبوا إلى التمسك بحرفية النصوص القر آنية فيما يتعلق بصفات الله . ومن أجل ذلك قالوا بأن هذه الصفات زائدة على ذات الله . فالله عالم وقادر وحكيم ، وعلمه وقدرته وحكمته صفات منفصلة عنه ، مضافة إليه . وكان هذا موقفهم بالنسبة إلى سائر الصفات الأخرى فأثبتوا السمع والبصر واليدين والوجه لله . واستدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها : « خلقت بيدىّ » ، ومنها « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . . . الخ .

* * *

هـذه مجموعة رؤوس المسائل التى أثيرت حول مشكلة الله ، تعرضنا فيها لمسألة نشأة فكرة الله ، ومسألة وجود الله من الناحية الأنطولوجية ، ومسأله براهين وجود الله ، ومسألة صفات الله .

البابُ الثالثُ

المعرفـــة

أراد العقليون أن يجعلوا اسم نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا مراد فاللفلسفة كلها أو لعلم مابعد الطبيعة كله . وقد أشرنا سابقا إلى خطر هذه النزعة وإلى النقد الذى وجه إليها من معسكرى الواقعيين الوجوديين . ولكن ليس من شك فى أن البحث فى نظرية المعرفة يكوّن قسما هاما من الأبحاث الفلسفية . ولذلك سنفرد هذا الباب للحديث عنه راجين من القارىء أن لا يغيب عن باله أبدا أن نظرية المعرفة تكون فصلا واحدا فقط من كتاب الفلسفة أو من كتاب الوجود .

والبحث فى نظرية المعرفة يتناول عدة مسائل أهمها : (١) البحث فى إمكان المعرفة وحدودها ، وهو بحث يتناول الشك فى المعرفة وإمكانها والفارق بين الشك المنهجى والشك المذهبى (٢) البحث فى الطرق الوصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة . نعرض فيه لشرح المعرفة العقلية عند العقليين ، والمعرفة الحسية عند التجريبيين ، والحدس عند الحدسيين ، والفعل البرجماتى عند البرجماتيين ، والتجربة الوجودية عند الوجوديين وفلاسفة الوجود (٣) البحث فى طبيعة المعرفة من حيث أنها مثالية أو واقعية . نعرض فيه لأشهر الاتجاهات المثالية مثل المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلى وكانت . الأول فى مذهبه اللامادى ، والثانى فى مثاليته النقدية أو الشارطة ، والمثالية المطلقة عند

هيجل ، والمثالية فى العلم . ثم نتبع ذلك بإشارة موجزة عن فلسفة الظاهرات أو الفينو مينولوجيا عند هو سرل باعتبارها فلسفة بين المثالية والواقعية . ثم نتحدث أخيرا عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفة ونذكر الأسس التى تقوم عليها الواقعية الفلسفية الحديثة .

وسنتحدث عن كل بحث من هذه الأبحاث فى فصل خاص : الفصل الأول تحت عنوان « إمكان المعرفة » والثانى « الطرق الموصلة إلى المعرفة » والثالث « طبيعة المعرفة » .

وواضح أن هذا الباب الثالث الذى اخترنا له عنوان «المعرفة» سيتضمن الثورة التى قدمها تاريخ الفلسفة على نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بمعناها المعروف لأنه سيشمل الحديث عن مذاهب فلسفية قامت لهدم نظرية المعرفة بمعناها المعروف عند العقليين ، مثل فلسفة الحدس ، والفلسفة البرجماتية والفلسفة الوجودية ، وفلسفة الظاهرات ، والفلسفة الواقعية . فالبحث فى « المعرفة » أشمل وأعم من مجرد البحث فى « نظرية المعرفة » أو الإبستمولوجيا لأنه يتضمن الثورة على نظرية المعرفة وعلى محاولة إرجاع كل الفلسفة إليها .

الفصل الأول

إمكان المعرفة

١ ــ النزعة التوكيدية

من الفلاسفة من بدأ فلسفته وهو مؤمن إيمانا مطلقا بصدق آرائه وبأن ماعداها وهم باطل . هذه النظرة تمليها روح من التعصب والتزمت تجعل صاحبها مقفلا إلا عن مذهبه هو غير مؤمن إلا بصحة آرائه هو . وهو يؤمن بمذهبه وآرائه دون أن يقيم الدليل الكافى على مايؤمن به إيمانا أعمى ؛ ويؤكد أن آراءه وحدها هى التى تمثل الحقيقة . وهو من أجل ذلك يقينى توكيدى متزمت دوجماطيقى dogmatique والمذهب الذى يدين به هذا الطراز من الفلاســـفة هو النزعة التوكيدية أو التزمتية أو الدوجماطيقية Le dogmatisme .

فأصحاب هذه النزعة يبدأون تفكيرهم من نقطة معينة يسيرون بعدها دون أن يفكروا فى تحليل هذه النقطة أو نقدها . فالنزعة التوكيدية إذن تطلق على كل مذهب لم يمهد له بدراسة نقدية تحليلية كافية وكان كانت أول من أشار إلى هذا المعنى للمذهب التوكيدى اليقينى ، وذلك فى مقابل مذهبه النقدى . ذلك لأن النزعة التوكيدية تمضى فى إدعاءات لا حد لهـا هى إدعاءات العقل النظرى الذى لا يستند إلى التجربة ، ولا تعرف كيف تضع لنفسها حدودا تقف عندها . وهذا على نقيض النزعة النقدية أو المذهب النقدى الذى

يرمى قبل كل شىء إلى وضع الحدود التى يجب أن لاتتخطاها المعرفة الإنسانية .

وهنـاك أنواع كثيرة من الدوجماطيقية . فهناك أولا الدوجماطيقية الساذجة التى نلتقى بها عند رجل الشارع . فرجل الشارع متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود ، لايقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحـد ، يعتقد فى ذكائه المفرط وقدرته الخارقة على معالجة الأمور .

ويتصل بهـذه الدوجماطيقية الساذجة دوجماطيقية أخرى هى الدوجماطيقية المادية . فرجل الشارع مشدود الوثاق إلى الواقع المادى ، لايستطيع عنه حولا ، يؤمن بأن الحقيقة ليست إلا مجرد صورة مطابقة له أو نسخة منه . فهذه النزعة المادية الساذجة دوجماطيقية هى الأخرى لأن صاحبها لايؤمن بغير المادة ويجعلها متسلطة على العقل متحكمة فيه .

وهناك أيضا دوجماطيقية دينية معروفة لانلتقى بها فقط عند رجال الدين المتزمتين بل فى هذه الفلسفات الدينية التى يتخذ فيها الفيلسوف نقطة بدئه من تصور دينى معين يطبقه على فلسفته ويجعل منه « مفتاح السر » الذى يديره فتنفتح أمامه لتوها كل الأبواب المغلقة ، ويجد بذلك تفسيرا هيّنا لكل المشاكل الفلسفية التى تعترض طريقة .

الفلسفة الحقة تعارض هذه النزعة التوكيدية الدوجماطيقية بأنواعها لأنها نزعة تمثل مرحلة بدائية من مراحل التفكير الإنسانى، يوم كان الإنسان يعمل دون أن يناقش نفسه الحساب ويندفع لسد مطالب حياته المادية الدارجة دون أن يتوقف ليحلل تفكيره. ولكن سرعان ما اكتشف الإنسان أنه يخطىء وأنه غير معصوم. واكتشافه لخطئه هو الذى أيقظ لديه روح عدم الثقه بنفسه والشك فى معرفته. ولذلك فإن الشك هو أول خطوة من خطوات الموقف الفلسفى. ومن واجب الفيلسوف أن يتسلح بروح نقدية شكية إرتيابية تخالف هذا التزمث الدوجماطيقى أو هذا اليقين المطلق.

ولكن هناك فارقا بين الشك المنهجى والشك المذهبى، أو بين أن يتخذ الإنسان من الشك خطوة أو منهجا للوصول إلى المعرفة، وبين أن يجعل الإنسان منه نقطة بدئه ونقطة نهايته على السواء ويلغى بذلك كل معرفة ممكنة، الأمر الذى لا يتفق مع ما تهدف إليه الإنسانية من تقدم ورقى.

ب – الشك المذهبي

الشكاك Sceptiques فى الفلسفة ضد أصحاب النزعة التوكيدية الدوجماطيقية . فاذا كان هؤلاء لا يعرفون للمعرفة الإنسانية حدوداً ويؤمنون إيمانا أعمى بقدرة عقلهم فان الشكاك – على العكس من ذلك – لا يعرفون للجهل الإنسانى حدودا ويعتبرون العقل عاجزا تماما عن الوصول إلى أى علم أو أية معرفة .

ظهرت نزعة الشك scepticisme فى الفلسفة القديمة وفى الفلسفة الحديثة أيضا . ونستطيع أن نميز فى الفلسفة القديمة مدرستين للشك : المدرسة الفورونية نسبة إلى فرون pyrrhon ، ومدرسة الأكاديمية الجديدة . والفارق بين المدرستين أن أتباع المدرسة الأولى قد علقوا الحكم على الأشياء وتقفوا عن إصدار رأيهم فى وجودها . وهذا هو ما يسمى فى الفلسفة بالتوقف عن الحكم suspension du jugement . أما أتباع الأكاديمية الجديدة فانهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها وبذلك شكوا فى نتائج العلم .

نادى فورون بثلاثة مبادىء (١) أننا لانستطيع أن نعرف شيئا عن طبيعة الأشياء ، (٢) ومن أجل هذا يجب أن نتوقف عن

كل حكم ، (٦) وسينتج من هذا التوقف حالة الأترا كسيا أو حالة عدم الاكتراث او اللامبالاة l'indifférence التى هى فى رأيه الفضيلة والسعادة . فمن الناحية الأولى قال إننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن طبيعة الأشياء ، لأنه من أين تأتى المعرفة الثابتة ؟ هل عن طريق الحواس ؟ لكن الحواس تظهرنا على الأشياء لا كما هى عليه فى ذاتها ، بل كما تبدولنا . أعن طريق العقل ؟ لكن العقل لا يطلق أحكامه إلا على أساس الدربة L'usage واكتساب آراء معينة عن طريق التقاليد . فليس أمامنا إذن إلا أن نتوقف عن الحكم . وهذا هو المبدأ الثانى . ذلك لأننا إذا حكمنا على شىء بشىء فسنجد أنفسنا أمام أسباب مرجحة متناقضة ومتكافئة فى الجانبين . فالأولى بنا إذن أن لانحكم على شىء . وأن نسلك فى حياتنا العملية سبيل عـدم الاكتراث واللامبالاه وهذا ينتهى بنا إلى حالة الأتراكسيا وذلك هو المبدأ الثالث .

وتعتبر أقوال أنيزيديموس Anesidemus (فى القرن الأول الميلاد) امتداد للأسس التى وضعها فورون . فجمع دواعى الشك فى حججه المشهورة التى هاجم فيها بنوع خاص صدق الإدراكات الحسية . وذلك عن طريق إظهار تناقضاتها الخاصة . فالمادة الواحدة تظهر أمامنا بيضاء إذا كانت مسحوقا سوداء أو صفراء إذا كانت كتلة جامدة . والذرة الواحدة من ذرات الرمل تبدو صلبة بينما

تبدو كومة الرمل رخوة . والملاحظة الخارجية تختلف باختلاف الظروف التى حدثت فيها : فالإطار المربع الشكل يبدو لنا دائريا إذا نظرنا إليه من بعد ، وأضاف إلى ذلك أنيزيديموس قوله إن للشيء الواحد جوانب متعددة يظهر بها لنا فى صور مختلفة ، وأنه يوجد بين البشر أنفسهم مفارقات فيزيقية ونفسية وأخلاقية من شأنها أن تجعل الشيء الواحد يدرك بطرق متعددة ، وأن أعضاء الحس فى الإنسان الواحد ليست على اتفاق دائما فيها بينها وبين بعض بل غالبا ماتتعارض ، وأن إدراكاتنا نسبية ، وأن الأثر الذى تحدثه فينا الأشياء يختلف قوة وضعفا باختلاف درجة اعتيادنا لهـا .

وينصب أكثر هذه الحجج - كما نرى - على المعرفة الحسية فحسب . ونستطيع أن نضيف إليها حججا أخرى قال بها أتباع المدرسة الأخرى وهى الأكاديمية الجديدة ، وتتعلق بالتصورات العقلية . ومن بين هذه الحجج ماقاله أجريبا Agrippa فى استحالة قيام المعرفة الإنسانية وذلك لأسباب أهمها : (١) تناقض الأفكار الإنسانية ، (٢) ضرورة البرهنة على كل شيء وتسلسل البرهنة إلى غير نهاية ، (٣) نسبية تصوراتنا العقلية التى تختلف باختلاف موضوعها ، (٤) يرجع كل برهان فى نهاية الأمر إلى مصادرة على المطلوب petiton de principe (٥) كل مانبرهن به على قضية فى

حاجة — لكى يبرهن عليه — إلى هذه القضية نفسها ، وهذا دور diallèle مثال ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى وبالعكس .

وجاء سكستس امبريكوس Sextus Empericus (فى القرن الثانى للميلاد) فذهب إلى استحالة الوصول إلى معيار للحقيقة بل وإلى استحالة البرهنة على أى شىء . وذلك لأنه من ذا الذى سيقطع بالحقيقة ؟ أهو إنسان فرد أم كل الناس ؟ فإذا كانت الحالة الأولى ، فكيف نختار هذا الإنسان ؟ وإذا كانت الحالة الثانية فكيف نوفق بين كل الناس ؟ وإذا فرضنا جدلا قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة ، فعن طريق أى ملكة من الملكات سيتم له هذا ؟ أعن طريق الحواس ؟ — لكنها تتعارض بعضها مع البعض الآخر ، وتتعارض من إنسان إلى آخر ، وتتعارض عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى . وفضلا عن ذلك فإن المعرفة الحسية بوجه عام ليست إلا تغييرات ذاتية شخصية ولا تهيؤ لنا معرفة طبيعة الأشياء ذاتها ، أعن طريق العقل ؟ — ولكن كيف يستطيع العقل ، وهو باطن أو داخل فى الإنسان ، أن يصل إلى معرفة الأشياء التى توجد خارج الإنسان ؟ وفى هذه الحجة الأخيرة إرهاص بالمشكلة النقدية التى وضعها كانت فيما

بعد والتى تتعلق بكيفية البرهنة على موضوعية المقولات الخاصة بالعقل الإنسانى .

وإلى جانب مدارس الشك المذهبى فى العصور القديمة قدمت لنا العصور الحديثة شكا كا أيضاً . فنى بدء عصر النهضة اجتاحت الغرب موجة من الشك كانت موجهة بصفة خاصة ضد الدين . والشك الموجه ضد الدين يسمى إلحادا أو مروقا . وحينما ذاعت هـــذه الموجة من الإلحاد قام من بين الشكاك أنفسهم فلاسفة شكوا فى قيمة الإنسان وقيمة العلم الإنسانى ليصلوا من وراء ذلك إلى أن الدين وحده هو الذى يستطيع أن يوفر لنا اليقين . فهم قد اتخذوا من الشك فى المعرفة الإنسانية وسيلة للوصول إلى الدين لأن الشك ـ على حد تعبير أحدهم ، وهو شارون Charron « خير وسيلة لتثبت قواعد المسيحية فى قلوب هؤلاء الملاحدة الخوارج » . وذلك لأن الإنسان إذا فقد ثقته بعقله فسيتجه من تلقاء نفسه إلى الوحى والإيمان . وأشهر هـذا النفر من الشكاك المؤمنين ميشيل دى مونتانى michéle de montaigne (١٥٣٢ ١٥٩٢) الذى ذهب إلى أن الإنسان لايعرف شيئاً عن نفسه أو عن الطبيعة . وأكثر الناس علماهم الذين يعلمون أننا لا نعلم شيئاً . والإنسان لايعلم شيئاً لأنه هو نفسه ليس شيئاً .

هـذه نبذة سريعة عن الشك المذهبي أو الشك المطلق الذى يبدأ صاحبه شاكا وينتهى شاكا . ويسمى العرب هـذا الطرار من الشكاك باللاأدريين . ولن نستطيع أن نقول فى الرد على هؤلاء الشكاك إلا ما قاله بسكال pascal فى كتابه الخواطر lespenséss„ ، إن من يتهكم على الفلسفة فإنه فى تهكمه هذا يتفلسف بمعنى الكمة

se moquer de la philosoPhie c'est vraiment philosopher

وهذا معناه أن الشاك المطلق فيلسوف رغم أنفه .

جـ — الشك المنهجى

قلنا إن ثمـة نوعين من الشك : شكا مذهبيا وشكا منهجيا . الأول مطلق والثانى محدود . الأول وسيلة وغاية . والثانى وسيلة لاغاية فى ذاتها ، يزاوله الباحث أو الفيلسوف ، فى أول طريق البحث ، ليبعد الآراء السابقة أو المبتسرة préjugés من طريقه وليصبح بعد ذلك بحثه عن الحقيقة بحثاً موضوعاً خاليا من كل المؤثرات الذاتية . فهذا الشك المنهجى ضرورى لـكل باحث فى المعرفة . لجأ إليه سقراط فى طريقته التهكمية التى كان يوقع بهـا الخصم فى التناقض ويبين له أنه لايعلم شيئاً . وقد قال سقراط أننى أعرف شيئاً واحداً هو أننى لاأعرف شيئاً . وفطن أرسطو كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجى والمعرفة الصحيحه . وجاء فرانسيس بيكون فى أوائل العصر الحديث فأراد أن يخلص البحث العلمى التجريبى من الأوهـام idoles التى أعترضت سبيله . فحذرنا ممـا أسماه أوهام المسرح idola theatri التى هى عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التى كثيراً ماضللت الفلاسفة والعلماء . وشـككنا بيكون فى هذه الأوهام واستبعدها من طريق البحث العلمى .

وجاء بعده ديكارت Descartes (١٥٩٦ — ١٦٥٠) الذى كان له الفضل فى إرساء الشك المنهجى على أسس سليمة . فقال إننا لكى نبحث عن الحقيقة ينبغى أن نشك فى كل مايصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة فى حياتنا . علينا إذن أن نطرح جانبا كل معتقداتنا ، ونخلف وراءنا كل ماورثناه من آراء متواترة تناهت إلينا عن طريق الفكر الشائع le sens commun ونحن نقوم بهذا لنصل إلى الذوق العقلى السليم le bon sens الذى هو حظ مشترك بين كافة الناس أو هو — كما يقول ديكارت فى أول كتابه المقال فى المنهج Discours de la mèthode أعدل الأشياء قسمة بين الناس » . وعلى ذلك ، فإن ديكارت استبعد من طريقه شهادة الحواس بل وشهادة العقل نفسه لأنه ربما كان هنالك « شيطان ماكر » مخادع يعبث بعقلى فيرينى الباطل حقا والحق باطلا . وبالجملة ، علينا أن نشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الأشياء المحيطة بى ، وفى وجود أشباهى من الناس وفى جميع الأحكام التى تبدو لعقلى أوضح القضايا وأكثرها بداهة . والإنسان بعد أن يكون قد شك فى كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الكوجيتو . لأن ثمة شيئاً واحدا يظل قائما فى مناجاة من الشك وهو الفكر . وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك فى أنه يفكر فمثل هذا الشك يقتضى أن يفكر

لأن الشك ضرب من ضروب التفكير . وبذلك وضع ديكارت أساس اليقين الأول وهو يقين الفكر وقال عبارته المشهورة : أنا أفكر ، فأنا إذن موجود .

هذا الشك الديكارتى هو النموذج الصحيح للشك الفلسفى بمعنى الكلمة . وهو يمثل خطوة أساسية من خطوات الموقف الفلسفى .

وقد أخذ بهذا المنهج هوسرل E. Hussesl (١٨٥٩—١٩٣٨) صاحب فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا . فهو يصرح لنا فى أول كتابة « التأملات الديكارتية » (الذى أطلق عليه هذا الاسم اعترافاً بفضل ديكارت عليه لأن لديكارت كتابا إسمه « التأملات » ترجمه إلى العربية أستاذى الدكتور عثمان أمين) . يصرح لنا هوسّرل فى هذا الكتاب بأنه سيشرع فى أن يضرب بكل المعتقدات عرض الحائط . وأنه سيعلق الحكم على كل الموجودات أو بالأحرى على كل الأحكام الوجودية التى تتناول وجود الأشياء ووجود العالم بل وحتى وجود الله أو أنه سيضع هذه الوجودات بين قوسين . ويسمى هوسرل منهجه هذا بمنهج الإبوخية L'epoché وهو منهج شكى مؤقت ، يعرّفه هوسرل فيما يلى : إنى لا أنكر

هذا العالم كما ينكره السفسطائى ولا أشك فى أنه قائم هناك كما يشك الشاك . ولكنى استخدم منهج الأبوشيه الفينومينولوجى فى كل شىء . وهو منهج يمنعنى منعا باتا من أن أطلق على أى شىء حكما يتصل بوجوده المكانى الزمانى ، ووضع وجود الأشياء بين قوسين نوع من الشك المنهجى ، ولكن هوسرل حرص بنفسه على أن يبين الفارق بين شكه المنهجى هذا وبين الشك عند ديكارت . لأن ديكارت قد سعى من وراء شكه المنهجى أن يكون شكا كاملا ، ألغى فيه ديكارت الوجود الواقعى للأشياء ليربطه بعد ذلك بعجلة الذات . أما وضع وجود الأشياء بين قوسين عند هو سرل فلا يتضمن إلغاء الوجود الواقعى للأشياء ؛ إذ أنه يبقى عليه ولكنه لايريد أن يجعل هذا الوجود الواقعى يفرض نفسه على الذات . ولذلك فإن شك هو سرل أكثر واقعية من شك ديكارت .

وعلى كل حال فإن الشك المنهجى لا يرمى إلى هدم إمكانية المعرفة كما هو الحال فى الشك المذهبى بل هو يرمى على العكس من ذلك تماما إلى الوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة . فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذى يستخدم الشك كمنهج .

ومن أجل ذلك فإن الشك المنهجى أفضل بكثير من الشك المذهبي أو المطلق . وليس هذا فحسب بل إنه أفضل من النزعة اليقينية الدوجما طيقية لأن هذه النزعة تؤدى إلى عقم الفكر وعدم تفتحه ، فى حين يفتح الشك المنهجى أمام التفكير آفاقا كثيرة متعددة .

الفصل الثاني

الطرق الموصلة إلى المعرفه

رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون) ، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها (وهؤلاء هم الحسيون أو التجريبيون) . وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس بل عن طريق ملكة أخرى أطلقوا عليها اسم الحدس (وهؤلاء هم الحدسيون) . وأراد فريق رابع أن يرد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (وهؤلاء هم البرجماتيون أو أصحاب المذهب الفعلى) . وآثر فريق خامس أن يستوحى التجربة الوجودية الحية (وهؤلاء هم الوجوديون) .

وسنعرض فى هذا الفصل لكل من هذه الطرق الموصلة إلى المعرفة عرضا موجزا .

ا ـ المعرفة العقلية

اتفق العقليون Rationalistes على أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعاً . فالإنسان عندهم لايتلقى العلم من الخارج بل من عقله هو . وعن طريق هذه المبادىء التى توجد فى عقله ، سابقة على كل تجربه ، يستطيع أن يعرف العالم الخارجى بل ويستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه عليه . وإذا عرفنا الفلسفة — كما عرفها أحد مؤرخيها المعاصرين وهو الأستاذ جان فال J. Wahl أستاذ الفلسفة بجامعة السوربون — بأنها محاوله فهم العلاقة بين الداخل والخارج فإن العقليين يتخذون نقطة بدئهم من الداخل أو من الباطن ، ويرون الخارج من خلال هذا الباطن . أما هـذا الباطن فيتمثل لديهم فى العقل وقوانينه ومبادئه . وهم يصفون هـذه المبادىء بأنها أولية a priori أى سابقة على التجربة المكتسبة ومستقلة عنها وذلك فى مقابل المعرفة البعدية a posteriori التى تجىء اكتساباً عن طريق التجربة . ولذلك فإن العقليين قد تصوروا العقل على أنه ملكة فطرية . وحين يتحدث ديكارت ، أبو العقليين عما يسميه « نور الفطرة » أو « النور الطبيعى » فإنه يقصد بذلك نور العقل أو المعرفة العقلية . ولما كان العقل يدل عند هؤلاء العقليين على ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً ، فهم تصوروا أحكامه

مطلقة absolus وضرورية necessaires وكلية universels ، أى أنها لاتتغير بظروف المكان والزمان . ونظر العقليون فوجدوا أن الأحكام الرياضية تتوافر فيها هذه الشروط جميعها . ولذلك فأنهم اتفقوا على أنها تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه القضايا الفلسفية .

وقد ظهرت الصورة الأولى للمذهب العقلى عند أفلاطون ، فى نظريته المعروفة بنظرية المثل أو الصور . وقد بدأ أفلاطون بعرض نظريته فى محاورة « مينون » وفى محاورة « فيدون » . ففى المحاورة الأولى يفرق بين الفكرة الدارجة الشائعة التى لا تستند إلى العقل ، وبين العلم القائم على النظر العقلى . وفى المحاورة الثانية يربط أفلاطون بين نظريته وبين أسطورة التذكر ، التى تصور لنا النفوس سابحة فى عالم المثل قبل نزولها أو هبوطها إلى العالم الأرضى المادى وحلولها فى الأجساد . ويستنتج من ذلك أفلاطون أن المعرفة غير ممكنة إلا إذا تذكر الإنسان الحياة التى كانت تحياها النفس فى عالم المثل . وقد أراد أفلاطون بهذه الأسطورة أن يدلل على الطابع الأولى (السابق على التجربة أو المستقل عنها) للمعرفة العقلية . فالمعرفة العقلية عنده — أو كما يسميها هو « المعرفة بالصور » — سابقة على التجربة الحسية ، لأنها لاتوجد إلا عن طريق تذكر الحياة التى كانت تحياها النفس قبل اختلاطها بالجسد وتعلقها بالمادة وبالحواس .

وعلى ذلك ، فإن نظرية أفلاطون فى الصور تقوم على وجود عالم ثابت ، هو العالم المعقول، فوق العالم المتغير وهو العالم الحسى . وهذه الصور الموجودة فى العالم المعقول تتصف بالثبات والضرورة والكلية ، تماما كالأحكام العقلية عن الفلاسفة العقليين الذين جاءوا بعده . وبالإضافة إلى ذلك ، فلا بد أن تكون هناك رابطة بين هذه النزعة العقلية الصورية التى سادت فلسفة أفلاطون كلها وبين اهتمامه بالرياضات ، باعتبار أنها العلم الذى يعطينا النموذج الصحيح للتفكير العقلى .

وفى هذا الطريق سار ديكارت . فالبداهة الرياضية هى الغاية التى ينشدها ديكارت من وراء كل فلسفته . لأن الأحكام الرياضية شديدة البساطة ، قليله العدد ، ويسلم بها الناس جميعاً . وتعتمد هذه الأحكام الرياضية على عمليتين أساسيتين من عمليات التفكير أرجع إليهما ديكارت اليقين الرياضى كله : وهاتان العمليتان هما : الحدس العقلى ، والاستنباط . والحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة للحقيقة ، وهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز مايزول معها كل شك . وعملية الحدس العقلى لا تتعلق بالحواس أو بالخيال بل بالذهن الصافى اليقظ الذى يستطيع وحده أن يصل إلى الفكرة السليمة البسيطة الواضحه.فهو أشبه مايكون بغريزة عقلية نصل عن طريقها إلى المعارف البسيطة البديهية مثل:

المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع ، الشيئان المساويان لثالث متساويان ... الخ . وأما العملية الثانية التى نستخلص فيها من شىء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه ، فهى عملية تربط بين الأفكار والحقائق الأولية بعضها بالبعض الآخر وتصور لنا الفكر باعتباره سلسلة من الحقائق المتصلة الحلقات التى نسطيع أن نراها رؤية بديهية دفعة واحدة .

بهذه المبادىء وضع ديكارت أساس المذهب العقلى . فالحقيقة عند ديكارت قائمة فى العقل . ولا وجود لها خارج الفكر . واهتم ديكارت بنوع خاص بالفكر الواضح المتميز . والفكرة الواضحة عنده هى التى بها من الخصائص أو الطابع الخاص مايجعلها تتميز عن غيرها . أما الفكرة المتميزة فهى تلك التى لاتشتمل على أى غموض يشيبها . والأفكار التى تتصف بالوضوح والتميز هى تلك التى تتوفر فيها البداهة العقلية . وهى أفكار لاتأتى عن طريق ملاحظتنا للعالم الخارجى بل عن طريق تأملنا لذواتنا . ومن أجل ذلك يسميها ديكارت بالأفكار الفطرية . وليس المقصود بالفطرية هنا أنها تولد معنا ولكن المقصود بذلك أنه يكون لدينا بإزائها استعداد تلقائى يشبهه ديكارت بذلك الاستعداد الذى يوجد فى بعض الأجسام لالتقاط بعض الأمراض .

ولكن على الرغم من هذه المكانة الكبيرة التى يحتلها التفكير أو المعرفة العقلية فى فلسفة ديكارت . إلا أن هذا الاهتمام بالفكر يجب ألا يؤول تأويلا مثاليا ذاتيا . فديكارت يبدأ من الفكر لينتهى إلى الوجود . ولكن ليس معنى ذلك أن الفكر عنده يخلق الوجود أو يتسبب فى إيجاده على نحو ما سنجد هذا عند الفلاسفة المثاليين . بل معناه فقط كما يقول الأستاذ جان . قال فى كتابه رسالة فى الميتافيزيقا Traité de metaphysique (ص ٣٩٩) : « إن الفكر عندما يبلغ درجة الوضوح والتميز ، يستطيع أن يرى أن يرى الأشياء القائمة فى الوجود على نحو ماتكون موجودة عليه » . فأهم مايتميز به التفكير العقلى عند ديكارت ، وهو التفكير الواضح المتميز ، أنه يجعلنا نرى الأشياء الموجودة ، فى لمحة خاطفة. فالمعرفة العقلية عند ديكارت لاتخلق الوجود ، بل كل ماهنالك أننا نجدها فى حالة وضوحها وتميزها ـ ملتحمة مع الوجود . ولذلك فان ديكارت عندما يتحدث عن العقل يسميه الشىء العقلى Res Cogitans ليدل بذلك على أن العقل ـ كما يفهمه هو ـ ليس قائما على التفكير الذاتى ، بل على تفكير من نوع خاص يوصلنا إلى وجود الأشياء مباشرة ؛ إذا بلغ درجة الوضوح المطلوبة . (راجع هذا التفسير للشىء العقلى فى كتاب الأستاذ الكييه Alquié عن اكتشاف معنى الإنسان فى فلسفة ديكارت ».

هذا المذهب العقلى عند ديكارت يختلف إذن عن المثاليات الذاتية التى ظهرت فيما بعد ، فى أنه لم يجعل التفكير خالقا لوجود الأشياء . وهذه ميزة عظيمة للفلسفة الديكارتية .

ولكننا نأخذ على ديكارت أنه قد وصف الأفكار الواضحة المتميزة وصفا غامضا إذ أنه ترك هذا الوضوح مرهونا بقدرة العقل البشرى على اكتشاف الحقيقة من تلقاء نفسه . وهذا يدل دون شك على ثقة كبيرة بالعقل الذى وصفه ديكارت بأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ولكنها ثقة فى حاجة إلى إيضاح . إذ أن الناس جميعا ليسوا بقادرين على التفكير الواضح المتميز ، إلا عندما يضعون معيارا خارجيا لهذا الوضوح . أما إذا اقتصرنا على التفكير الذاتى ، فإن الناس جميعا سيدعون الوضوح فى تفكيرهم.

ثم أن ديكارت قد جعل الضامن الحقيقى لوضوح الأفكار وتميزها العناية الإلهية . ولكن . . . هذا الضامن قد يكون محل مناقشة عند كثيرين . إذ قد يؤمن الإنسان بوجود الله ولكنه لا يسلم بان الوجود الإلهى أو أن الإرادة الإلهية تتدخل فى وضوح أفكاره وتميزها . ثم أننا إذا نظرنا إلى الشك الديكارتى وجدنا أنه شك غير واقعى . فليس من المعقول أن يلقى الانسان وراء ظهره بكل

آرائه ومعتقداته ليبدأ هو بمفرده الطريق من جديد . فهذا الشك الكلى الشامل شك خيالى . وإنما الشك الواقعى هو ذلك الذى ينبع من واقعة معينة ، وأمام الموقف معين .

وجاء كانت فاتخذ المذهب العقلى عنده طابعا نقديا واصبحت المبادىء العقلية عنده لا تدل كما كانت الحال عند ديكارت على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية ثابتة بل على المبادىء الأولية أو الصور formes التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة . ومن أهم هذه الصور صورتا المكان والزمان . قال كانت عنهما إنهما سابقان على التجربة وإنهما يمثلان الشرطين الأولين العقليين للحساسية أو للادراك الحسى . ونستطيع أن ننظر إلى المذهب النقدى كله من هذه الزاوية باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة وإخضاعها لقوانين العقل . فهذا المذهب العقلى الجديد نوع من المثالية الذاتية التى تتصف بأنها مثالية شارطة transendantale أى أنها تضع الشروط التى تدرك بواسطتها التجربة . فهو يهتم أولا وقبل كل شىء برسم القوالب التى تشكل ما يصادفنا فى عالم الطبيعة من محسوسات وتمثل هذه المحسوسات مادة المعرفة بينما تمثل الشروط والقوالب صورتها

وتتصف هذه الشروط العقلية بصفات أربع . فهى ليست مكتسبة من التجربة — وهى بسبب ذلك من عمل العقل أى أنها أولية وضرورية — وهى التى تجعل التجربة ممكنة أو تمثل الشروط الممكنة للتجربة — وأضاف كانت إلى هذه الصفات صفة رئيسية أخرى إذ تصور هـذه الشروط العقلية باعتبارها باطنة immanents فى التجربة وليست مفارقة لها transcendants .

هذه صورة جديدة للمذهب العقلى . وجدتها قائمة فى أن كانت تصور العقل على أنه باطن فى التجـربة بدلا من أن يكون بعيداً عنها وتحدث عن التجربة على أنها « التجربة المعقولة » أى التجربة مبثوثاً فيها العقل . وقد أراد كانت بذلك أن يكون العقل مسيطراً على الطبيعة تماما عن طـــريق ما ينشره عليها من صور وقوالب وإطارات فيلفها فى طياته لفاً بحيث لا يستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب أو يشذ عنها .

ولـكن هل العقل يسيطر على التجربة بهذه الصورة الـكاملة المحكمة ؟ كلا . إن التجربة بطبيعتها لا تقبل هـذا الخضوع المطلق للعقل لأنها تستعصى عليه وتند عنه وتتحدى نطاقه . وليست هذه

« التجربة المعقولة » هى التجربة التى نلتقى بها فى الواقع الطبيعى .
ثم إن كانت يقول إن الطبيعة تمدنا بمادة التجربة ، أما صورتها فمتروكة
للعقل وحده . ولكننا نستطيع أن نقول إن الطبيعه تمدنا بمادة
المعرفة (الأشـــياء) وصورتها (مجموعات الأشياء وتشكيلاتها
وهيا كلها التى تنتظم فى الطبيعة من تلقاء نفسها) على السواء . ويذهب
كانت إنها أن المكان والزمان يدلان على إطارين من خلق عقلى أنا
ولكننا نستطيع أن نقول إن المكان والزمان ليسا صورتين قائمتين
فى العقل ، بل فى الخارج أو فى الطبيعة . فهذه المغالاة من جانب
كانت فى فرض سلطان العقل على للتجربة هى التى تدعونا إذن إلى
مناقشة مذهبه العقلى ونقده .

ب ــ المعرفة الحسية

لم يرق المذهب العقلى فى نظر الحسيين أو التجريبيين empiristes من الفلاسفة . لأنهم رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة وبالمبادىء العقلية البديهية وبالقوانين الأولية الشارطة للتجربة . رفضوا ذلك كله لأن المصدر الوحيد للمعرفة عندهم هو التجربة الحسيه . وذهب زعيمهم جون لوك John locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) إلى أن العقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa والتجربة الحسية هى التى تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء . وقد رفض لوك القول بالآراء الفطرية التى قال بوجودها العقليون . ورأى أنه لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان . وانتهى لوك إلى إنكار عمل العقل وإنكار الدور الذى يقوم به فى المعرفة وفسر الفكر تفسيرا آليا عن طريق تداعى المعانى وترابطها ترابطا آليا ميكانيكيا لايدع مجالا لفاعلية ذهنية كبيرة .

فالتجربة إذن هى المصدر الذى نستق منه كل معارفنا . ولكن لوك يميز بين نوعين من التجربة أو نوعين من الإدراك : إدراك حسى ندرك عن طريقه الأشياء الخارجية الموجودة فى العالم

الطبيعى . وإدراك تأملى أو تأمل reflexion ندرك عن طريقة العمليات الذهنية . الإدراك الحسى يقدم لنـا الأفكار البسيطة مثل اللون والشكل والحجم والصلابة . . ألخ . أما التأمل فيقدم لنـا الأفكار المركبة التى لا توجد فى العالم الحسى الخارجى مثل العلاقات القائمة بين الأشياء ومثل بعض الأفكار كفكرة العلية وفـكرة الجوهر . ويقول لوك إن هذه الأفـكار المركبة هى التى جعلت العقليين يقولون بوجود أفـكار فطرية . ومن ثم جعل لوك من مهمته تحليل هذه الأفـكار المركبة ليثبت أنها ليست فى نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية الخارجيةولـكن لوك ميز بين الصفات الثانويه للأشياء وصفاتها الأولية أو الأساسية على أساس أن الصفات الثانوية ليست قائمة فى الأشياء وأنما هى مجرد تأثيرات ذاتية فينا ، أما الصفات الأوليـــة فتقوم فى الخارج وتوجد فى الأشياء مستقلة عنا . وهذا الفصل الذى أقامه لوك بين الصفات الثانوية والصفات الأولية يتمشى مع اتجاهه الحسى فى المعرفة (وهذا ما يهمنا الآن أن نقرره لأننـــا بصدد شرح الطرق الموصلة إلى إلى المعرفة فقط) ولـكنه قد يخالف مثاليته الحسية (وهذه نقطة أخرى لأن لوك بعد أن قرر أن صفات المـــادة تأثيرات ذاتية رأى أن الصفات الأساسية أو الأولية لها قائمة فى الخارج مستقلة عن ذواتنا .

وجاء بعد لوك ديفيدهيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) فقسم إدراكاتنا إلى قسمين : الانطباعات أو الآثار الحسية impressions من ناحية والأفكار ideas من ناحية أخرى . تماما كما قسم لوك إدراكاتنا إلى إدراكات حسية وإدراكات تأملية عقلية . ورأى هيوم أن الأفكار ليست إلا صورة باهتة متضائلة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية . ففكرتى عن الشىء الذى أمامى عبارة عن صورته الحسية التى انطبعت على حواسى ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة ، ولو ظلت الصورة الحسية لهذا الشىء على قوتها وقت انطباعها على حواسى لما تحولت إلى « فكرة » .

وأرجع هيوم جميع الأعمال العقلية إلى ترابط الظواهر النفسية ترابطا آليا وتتابعها تتابعا خاصا . ورد هذا الترابط والتتابع إلى قانون التداعى Association وبه فسر وجود المبادىء الأولية التى ظن العقليون أنها فطرية . وهيوم فى هـذا أيضا وثيق الشبه بلوك .

ولكن شهرة هيوم جاءت عن طريق نقده لمبدأ العلية Causality . ذلك أن قانون العلية (العلة سبب المعلول والمعلول يتبع العلة أى تضايف العلة والمعلول) يمثل عند العقليين النموذج الصحيح للضرورة العقلية . فهم يتصورون أن الافكار متصل بعضها

بالبعض الآخر اتصالا ضروريا لايقبل أية مناقشة لأن هـذه الضرورة ضرورة عقلية أولية وليست مستمدة من الواقع التجريبي. فجاء هيوم وتمشى مع نقطة بدئه الحسيه فرفض أن يكون ثمة ضرورة عقلية أولية كما يدعى العقليون. وقال إننا لكى نفسر الضرورة العقلية القائمة بين العلة والمعلول يجب أن نلجأ إلى التجربة الحسية لأنها تمثل المصدر الوحيد لكل أفكارنا. والتجربة الحسية تقدم لنا مجموعة من الأمثلة المتشابهة المتكررة أى مجموعة من العادات التجريبية تجعلنا نتوقع ظهور شيء إذا ماظهر شيء آخر سابق عليه وكنا قد اعتدنا أن نراه مقترنا بالشيء الأول. مثال ذلك سقوط المطر فى الطبيعة لا يأتى إلا مقترنا برؤيتنا للبرق أو سماعنا للرعد. فعن طريق تكرار هذا الاقتران بين هذه الظواهر نستطيع أن نعمم حكمنا على المستقبل فنقول عند رؤيتنا للبرق أن المطر لابد أنه سيسقط. وهذه الضرورة التى يتصف بها هذا الحكم ليست ضرورة أولية وإنما هى راجعة إلى العادة التجريبية التى تجعلنا نرى هذه الظواهر مقترنة بعضها بالعبض الآحر. هل معنى هذا أن هيوم أرجع ضرورة اقتران العلة بالمعلول إلى التجربة الحسية ؟ كلا إنه قال إن هـذا الاقتران يظهر أمامنا فى التجربة الحسية ولكنه يرجع إلى قوة الميل إلى التوقع expectation التى لدى

كل منا والتي تجعلنا نرجح عند رؤيتنا للبرق أن سقوط المطر سيتبع ذلك .

ومعنى ذلك أن هيوم رفض أن يفسر العلية تفسيراً عقليا أوليا كما يقول العقليون ورفض كذلك أن يفسرها بالالتجاء إلى التجربة الحسية (على الرغم من أن هذه التجربة الحسية تمثل الميدان الوحيد الذى تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية) وإنما أرجعها إلى ظاهرة ذاتية أو نفسية هى قوة الميل إلى التوقع . فالرابطة التى تربط بين العلة والمعلول قائمة فى هذا الميل الذى نشعر به ويجعلنا نتوقع حدوث ظاهرة ما إذا ما تكررت مشاهدتنا لها مقرونة بظهور ظاهرة أخرى . واعتيادنا رؤية الظاهرتين متضايفتين هو الذى يجعلنا نصبغ على العلاقة القائمة بين الظاهرتين الضرورة أو التلازم فى الوقوع مع أن الأمر ليس فيه ضرورة على الإطلاق ، وإنما هو مجرد احتمال probability (أى احتمال وقوع ظاهرة إذا ماتم حدوث الظاهرة التى اعتدنا رؤيتها والظاهرة الأولى — والواو هنا واو المعية — أو التى اعتدنا رؤيتها سابقة على الظاهرة الأولى).

ولكن هيوم يرى أن احتمال تعاقب ظواهر الطبيعة — على الرغم من أنه مجرد احتمال ولا يرقى أبداً إلى أن نصفه بالضرورة إلا أنه على كل حال يختلف عن الوهم أو الخيال . لماذا ؟ هنا ويقدم لنا هيوم نظريته فى الاعتقاد belief فيقول إن الإنسان فيما يتعلق

بظواهر الطبيعة لديه شبه اعتقاد باتساق ظواهرها وبتسلسلها . وهو يعتقد بأن الطبيعة قائمة أمامه هناك وبأن خياله لا يستطيع مهما أوتى من براعة أن يعبث بها . فصور الخيال شيء ، وظواهر الطبيعة شيء آخر . لأن الإنسان فيما يتعلق بصور الخيال حر تماما ولا يشعر نحوها بأى اعتقاد فى تسلسلها أو اتساقها . أما فيما يتعلق بظواهر الطبيعة فلا يشعر بهذه الحرية المطلقة العابثة وذلك لأن لديه اعتقاد ما باتساق ظواهرها .

وهكذا فإن هيوم بعد أن أرجع العلية إلى ظاهرة نفسية وهى قوة الميل إلى التوقع — وهذا يمثل اتجاها مثالياً فى التفكير — عاد فضبط هذه المثالية بشيء من الواقعية عن طريق نظريته فى الإعتقاد وذلك ليفرق بين تعاقب صور الخيال وتعاقب ظواهر الطبيعه .

على كل حال فإن الذى يهمنا من هذا كله أن نقرر أن هيوم من أنصار المعرفة الحسية . وأنه احتكم إلى التجربة الحسية فى نظرته إلى الأفكار على أنها مجرد صور باهتة للآثار الحسية ، واحتكم إليها كذلك فى نظرته إلى ترابط هذه الأفكار عن طريق التداعى الآلى ، واحتكم إليها أيضاً فى نظرتة إلى قانون العلية الذى اعتاد العقليون أن يتخذوه نموذجا للمعرفة العقلية وللضرورة

التى تتسم بها ، واحتكم إليها أخيراً فى نظريته فى الإعتقاد .

وإذا نظرنا بعد ذلك نظرة عامة إلى أصحاب المعرفة الحسية التجريبية من أمثال لوك وهيوم (ونستطيع أن نضيف إليهما كذلك فيلسوفاً آخر من بنى وطنهما ، وهو الفيلسوف الانجليزى جورج باركلى C. Berkeley الذى سيأتى ذكره فيما بعد) وجدنا أنهم تصوروا الظواهر العقلية على غرار الظواهر الطبيعية الحسية. فالكتاب الرئيسى لهيوم مثلا هو : « رسالة فى الطبيعة البشرية » Treatise of Human Nature . وهذا العنوان واضح الدلالة على نظرة هيوم إلى الإنسان . فالإنسان طبيعة أو كالطبيعة ، والأفكار أو الصور العقلية شبيهة بالظواهر الطبيعية علينا أن نطبق فى دراستها نفس المنهج التجريبى الذى نتبعه فى دراسة الظواهر الطبيعة . وعلى الرغم من أن هذه النظرة تتسم بالطابع العلمى إلا أنها لا تصور لنا العقل أو الإنسان بوجه عام نظرة صحيحة . والفلاسفة الانجليز فى القرنين ١٧ ، ١٨ عجزوا بوجه عام عن أن يتصوروا الإنسان تصورا مستقلا ، وكل مافعلوه أنهم نقلوا ما شاهدوه فى ظواهر عالم الحس إلى عالم العقل ومن هنا كان وصفهم لعالم العقل لا يمثل إلا عالم الحس وقد نقل من الخارج إلى الداخل . وهذا تصور ساذج للإنسان بوجه عام وللعقل أو الذات بصفة خاصة . ذلك لأن لعالم العقل كيانه الخاص

وفاعليته الخاصة . ومن الخطأ الاعتقاد بأن العقل أو الإنسان بوجه عام ليس إلا مجرد صورة من عالم الحس . ومعنى ذلك أن تصور الإنسان على غرار الطبيعة تصور ساذج لأنه ليس هناك إلا الرجل الساذج الذى يعجز عن تصور كيان مستقل لعالم الذات لأنه يقيد نفسه بالمحسوسات وينقل ملاحظاته لها على ما يجرى فى داخل عقله . أما الفيلسوف فله موقف آخر لأنه يتصور لعالم الذات قدرة خاصة به وفاعلية ذاتية حرة . وله مطلق الحرية بعد ذلك أن يخضع هذه الفاعلية الحرة لبعض القيود التى تأتى لها من العالم الواقعى المحسوس (كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة الواقعيون) . أما أن يتصوره على غرار عالم الحس أو على نمطه أو على أنه مجرد صورة منه نقلت من الخارج إلى الداخل فليس هذا فى نظرنا إلا سذاجة لا تتفق مع النظر الفلسفى .

والفلاسفة الحسيون قد أخطأوا كذلك فى نظرتهم إلى التجربة الحسية على أنها مكونة فقط من تلك العناصر المتفرقة التى أطلقوا عليها اسم الصورة الحسية . فالتجربة الحسية لا تمدنا فقط بتلك الصور الحسية المتفرقة بل بمجموعة من العلاقات أو الروابط التجريبية التى تصل بين هذه الصور ، وتصور لنا التجربة الحسية بصورة كلية متماسكة . وقد كان لوليم جيمس فى «تجريبيته الراسخة»

(أنظر ذلك فيما بعد عند الحديث عن الفعل البرجماتى) فضل تنبيهنا إلى ذلك. وعلى ذلك ، فإن الصورة الكاملة للمذهب التجريبى الحسى لاتتحقق إلا إذا استبدلنا بهذه التجربة ذات العناصر المتفرقة، تجربة حسية أخرى تحتوى فى داخلها ليس فقط عل الصور فقط على الصور الحسية بل على الروابط أو العلاقات التى تقوم بين هذه الصور الحسية المتفرقة وتظهر لنا التجربة فى صورة كلية ، باعتبار أنها أكثر كمالا من التجربة الحسية الأولى . وذلك لأنها ستصبح قادرة على تشكيل نفسها بنفسها ، بما تنطوى عليه من علاقات تنظمها ، وتنبع من داخلها ، لا من العقل . . ذلك العقل الذى تصوره الفلاسفة العقليون على أنه وجد ليشكل التجربة الحسية بما يفرضه عليها من صور وعلاقات وروابط عقلية .

ح — الحدس Intuition

رأى هنرى برجسون Henri Bergson (۱۸۵۹ — ۱۹٤۱) أن الفلاسفة السابقين عليه اعتمدوا كل الاعتماد على العقل باعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى المعرفة . وحتى الحسيين منهم لم يقدموا لنا ما نستطيع أن نستغنى به عن العقل . أنهم تصوروا العقل تصورا خاصا بأن جعلوه على نمط الحس وقالوا إن الظواهر أو الأفكار العقلية مرتبطة بعضها بالبعض الآخر على نحو تجريبى. ولكنهم لم يقدموا لنا وسيلة جديدة للمعرفة أما برجسون فقد رأى أن العقل عاجز تماما عن تزويدنا بكل المعرفة . لأنه إذا كان يستطيع أن يصول ويجول فى ميدان المادة أو ميدان الحس الخارجى (وهو ميدان العلم) فإنه لا يستطيع ذلك فى ميدان النفس أو ميدان الحس الباطنى (وهو ميدان الحياة) ، فالحس الباطنى له زمان خاص يختلف عن الزمان المادى المرتبط بالمكان ، والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى هذه المنطقة الخاصة بالحس أو الزمان الباطنى ولا يستطيع أن يخضعها لمقولاته . فيجب إذن أن نبحث عن ملكة أخرى تستطيع وحدها أن تختص بالحس الباطنى وبالزمان الشعورى ، وهذه الملكة هى الحدس . والحدس عند

برجسون ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ولمجرى شعورنا الداخلي . وهو وحده الذى يستطيع أن يتفهم الحياة وينفذ إلى تيارها المتدفق ، الأمر الذى يعجز عنه العقل . لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بعمله إلا إذا حلل الكل إلى أجزائه وقسم مجرى الحياة المتصل إلى قطع وأجزاء منفصلة . لكن الحياة لاتدرك إلا ككل . وإدراكها على هذه الصورة من إختصاص الحدس وحده .

ونستطيع أن نلخص الاعتراضات التى وجهها برجسون إلى العقل فيما يلى :

١ — المعرفة العقلية لاتستطيع أن تلمس الشىء موضوع المعرفه إلا لمسا سطحيا وتتناوله من الخارج فقط . إنها تدور حوله ، ولكنها لاتستطيع مطلقا أن تنفذ إلى باطنه إنها تستطيع أن تحلله وتكون عنه تصورا عقليا باردا ، ولكنها لاتستطيع أن تصل إلى حياة هذا الشىء .

٢ — المعرفة العقلية معرفة نسبية أى أنها لاتبدأ ولاتتم إلا من وجهة نظرى أنا وتبعا لاتجاهى العقلى . ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية عاجزة عن أن تصل إلى ماعليه الشىء فى الواقع أو أن تنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة وتعيش فيها .

٣ — المعرفة العقلية معرفة مجردة كمية للشيء . أعنى أنها تريد أن تكون عامة ، ومن أجل ذلك فكل ماتستطيع أن تصل إليه هو رسم تخطيطى مجرد للشيء موضوع المعرفة . وهذا الرسم التخيطى مقطتع decoupè من محيطه الذى يتحقق فيه ، ولايمثل إلا رمز الشيء فى حالته الكمية .

٤ — المعرفة العقلية معرفة ميته استاتيكية لاتستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء : وهى حالته الثابته غير المتحوكة فهى إذن تجمد حركة الأشياء ، لأنها وقف على إدراك الساكن أوغير المتحرك l'immobile .

٥ — المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجراء ثم تقوم بتركيب الاجزاء التى حللتها . ولكن الكل التركيبى الذى ستحصل عليه بعد عمليات التحليل والتركيب سيكون مختلفا تمام الاختلاف عن الكل الملىء بالحياة والذى يمثل حالة الشيء قبل أن يقطعه العقل قطعا قطعا ويحاله تحليلا إلى اجزاء تشريحية .

هذه المعرفة العقلية الاستاتيكية الجامدة الميته النسبية السطحية التحليلية هى معرفة العلماء لأن القوانين العلمية تتصف بهذا كله . وفى مقابل هذه المعرفة العقلية العلمية يوجد الحدس وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ، ينقل إلينا الحياة الكلية للشيء

دون التجاء إلى تحليل أو تفتيت بل يجعلنا نعيش فى جو من التعاطف sympathie مع الشىء موضوع المعرفه فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها ، وهو خاص بالمعرفة الفلسفية

وبرجسون مصيب فى تنبيه أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة . لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بكل شىء ولأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها أو بعبارة أصح يفسد حيويتها وحركتها فيأتى الحدس ويقوم بما يعجز عنه العقل . وكثيراً ماقيل إن برجسون قد استبدل الحدس بالعقل أى أنه ألغى وجود العقل إلغاء تاما . ولكن هذا غير صحيح إذ أنه لا توجد فلسفة تجعل من مهمتها إلغـــاء العقل . وبرجسون يصرح بأن « الحدس ضرب من ضروب التفكير » (من كتاب برجسون : التفكير والمتحرك ، طبعة ١٩٥٠ ، ص ٩٥) . وهو يرى أن الحدس يكمل عمل العقل ولكنه لايلغيه . إن الحدس البرجسونى لايدخل فى باب العاطفه وإنما هو عملية ذهنية تدرك الأشياء إدراكا مباشراً ، وتقدم لنا بخصوصها معرفة « مطلقة » تختلف عن تلك المعرفة النسبية التى يعطيها لنا العلم ، ونقلها لنا فى حركتها وتغيرها وصيرورتها le devenir (أى انتقالها من حال إلى حال . كانت كذا فصارت كذا) إذن هذا النقد الذى كثيراً

ماوجه إلى برجسون من أنه استبدل الحدس بالعقل نقد غير منصف .

لكن برجسون يقول لنا إن الحدس خاص بإدراك زمان معين يسميه زمان الديمومة la durée وهو يمثل عنده الزمان الشعوري الخاص بالذات أو الأنا . والحق أن فلسفة برجسون في جوهرها ليست إلا ثورة على تعلق الفلاسفة بالمكان ، وبالزمان المكانى وهو الزمان الآلى الذى نستطيع قياسه والذى تبدو لنا لحظاته المختلفة فى تآن ومعية Simultanéité . (دخولى قاعة المحضرات تم فى نفس الوقت الذى دق فيه الجرس ، دخلت قاعة المحضرات ودق الجرس — والواو هنا واو المعية) . أراد برجسون على العكس من ذلك أن يهتم الفلاسفة بالزمان الحقيقى ، وهو زمان الديمومة ، الذى لا يخضع للمعية بل تتجدد لحظاته دائماً وتتعاقب الواحدة تلو الأخرى فى جدة مستمرة غير قابلة للإعادة Irréversible . وأهم مايميز هذا الزمان علاوة على ذلك أنه لاصلة له بالمكان لأنه خاص بمجرى الحيـــاة الشعورية الباطنية أو « المعطيات المباشرة للشعور » . وهذا واضح من عنوان الرسالة التى تقدم بها برجسون للدكتوراه وعنوانها Essai sur les Données Immédiates de la Conscienee . ولكن برجسون لايقصر الديمومه على وصف معطيات الشعور بل يحاول فى كتابه التطور

الخالق L' Evolution créatrice ، أن يعممها لجعل منهـــا ماهية الأشياء جميعاً وقال إن لكل شيء ديمومته أى حياته .

هنا ونستطيع أن نلاحظ على فلسفة برجسون بوجه عام أنها بالغت فى الاهتمام بالزمان الشعورى أو الزمان السيكلوجى أو زمان الديمومة . وذهبت إلى أن هـذا الزمان — زمان الديمومة — هو الزمان الحقيق . وكانت النتيجة لهذا الاهتمام أن استبدل برجسون بالواقع حقلا جديداً هو حقل الزمان السيكلوجى وقال عنه إنه يمثل الواقع عنده . إن برجسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعورى واهتموا بالمكان وبالمكان الزمانى . ولكننا نستطيع أن نقول كذلك إن برجسون قد أهمل المكان والزمان المكانى مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان ما يعرف عند كل الناس بالواقع .

د ــ الفعل البرجماتى

عند حديثنا عن الحدس البرجسونى لم نقل «المعرفة الحدسية» لأن الحدس كان ثورة على نظرية المعرفة وعلى المعرفة العقلية التى تؤسس عليها .

ولم يكن برجسون والحدسيون هم وحدهم الذين شنوا على العقل هذه الثورة . فقد صاحب هذه الثورة ثورة أخرى آتية من مدرسة أخرى من المدارس الفلسفية هى المدرسة البرجماتية أو مدرسة الفعل أو السلوك ونلاحظ أننا لم نقل هنا ــ تماما كما فعلنا فيما يتعلق بالحدس ــ «المعرفة البرجماتية» لأن البرجماتية كانت هى الأخرى ثورة على نظرية المعرفة إذ أن الطريق الموصل إلى المعرفة عندها ليس العقل وإنما هو السلوك أو الفعل .

فى عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس charles Peirce بحثاً بعنوان «كيف نجعل أفكارنا واضحة How to make our ideas clear» . قال فيه إننا لا نعرف على وجه التحقيق ماهى الكهرباء فى حد ذاتها أى أن فكرتنا عن الكهرباء غامضة . ولكن هذا الغموض يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ماتؤدية لنا الكهرباء أو إلى ماتحققه من أغراض عملية . وكذلك فيما يتعلق بفكرة الثقل .

فنحن لاندرى عن ماهية الثقل نفسها شيئاً . وكل مانعلمة حين نقول إن جسما ماثقيل إنه يسقط على الأرض فى حالة عدم وجود قوة مضادة تمنعة من السقوط . المهم أن معنى الثقل يتحدد بالنظر إلى آثاره التى نلمسها فى تجربتنا اليومية . والأمر على هـذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار . فدقة هذا الجرس معناة أن المحاضرة قـد انتهت ، فسماعنا له أو أثره الحسى قـد نسى واتجه ذهننا فقط إلى مايترتب عليه من آثار عملية . ومن هنا فقد عرّف بيرس الفكرة بأنها « مجال للفعل Plan of action » وكانت هـذه المحاولة التى قام بها تشاريس بيرس ليوضح معنى الفكرة بالنظر إلى آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها بمثابة الخطوة الأولى أو الأساس فى إرساء قواعد المذهب البرجماتى العملى .

وجاء بعده وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) فوسع من معنى « النتائج المترتبة على الفعل أو السلوك » وقال إنها تشمل النتائج أو الآثار المباشرة وغير المباشرة على السواء .

ويقول جيمس فى كتابة « البرجماتية » إذا أردنا ان نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما ، فليس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التى نظن أنه قادر على أن يؤدى إليها والنتائج التى ننتظرها منه ورد الفعل الضار الذى قد ينجم عنه والذى يجب أن نتخذ الحيطة بإزائه . وإذا كانت الصورة العقلية التى لدينا عن هذا الموضوع

ليست حقاً صورة جوفاء فإنهـا ستنحل فى نهاية الأمر إلى مجموعة هـذه الآثار العملية التى نتوقعها منـه ، سواء منها الآثار القريبة المباشرة أو البعيدة » (صفحة ٥٧ — ٥٨) .

ذهب وليم جيمس إذن إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح فى الحياة ، والمعتقدات الصحيحة هى وحدها التى تنتهى بنا إلى تحقيق أغراضنا العملية . وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلا عن الفعل أو السلوك ، بل إنه هو نفسه ليس إلا صورة نفكر لنعيش . وعلى ذلك ، فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا من صور الفعل أو العمل الناجح . فنحن لا نفكر فى الخلاء وإنما وسائل لتحقيق أغراضنا فى الحياة . والعقل كله فى خدمة الحياة أو السلوك العملى . وليس ثمة حقيقة مطلقة بل هناك مجموعة متكثرة من الحقائق التى ترتبط بمنافع كل فرد منا فى حياته . ولا وجود لفكرة حقيقية فى ذاتها لأن الفكرة تصبح حقيقية عن طريق آثارها . ومعنى ذلك أن الحقيقة تُقْبِـل على الفكرة وليست باطنة فيها : « الحقيقة ليست إلا حدثاً يُقْبِـل على الفكرة » (وليم جيمس : البرجماتية ، صفحة ١٨٥) . وصحة المعتقد أو الفكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة فى المعتقد بل إلى ما يترجمه المعتقد من أثر عملى أو سلوكى A belief is true when works. وهذا ما يعبر عنه بقيمته المنصرفة فوراً its cash - value

ومن أجل ذلك يهاجم وليم جيمس صورنا الذهنيةعن الأشياء ويقول إن هذه الصورة مهما بلغت من الوضوح فإنها لايمكن أن تعدل الأشياء نفسها : فالنار العقلية لايمكن أن توقد خشبا واقعياً والماء العقلى عاجز عن أن يطفىء نارا حتى ولو كانت هذه النار عقلية — اللهم إلا إذا قلنا تجاوزا — أنها تستطيع إطفاء هذه النار العقلية . . . وعلى العكس من ذلك فإننا إذ كنا بإزاء أشياء أو أجسام واقعية . فإننا نستطيع دائما أن نحقق نتائجها الوظيفية . وعلى ذلك فإن التجربة الواقعية مختلفة تماما عن التجربة العقلية . . »

(وليم جيمس : « مقالات فى التجريبية الراسخة أو الأصلية . Essays in Radical Empiricism، الفقرة٦). وينتج عن هذه التفرقة الأساسية بين الصور العقلية للأشياء والأشياء نفسها نتيجة هامة وهى أن العلاقات والروابط بين الأشياء ليست صادرة عن العقل أى أن العقل ليس هو المنوط بوضع هذه الروابط بين الأشياء لأن هذه الروابط قائمة فى الطبيعة بين الأشياء نفسها فليس العقل إذن مصدر الروابط ، بل التجربة أو التجربة العملية بنوع خاص.

وقدم جون ديوى John Dewey (١٨٥٩ - ١٩٥٢) صورة جديدة للبرجمانية عرفت باسم مذهب الذرائع instrumentalism وكان ديوى متأثرا فى معظم ما كتب بفلسفة دارون فى التطور .

وقد ألف عام ١٩١٠ كتابا اسمه « تأثير دارون فى الفلسفة » .

يرى ديوى أن حياة الانسان ليست فى جوهرها إلا محاولة متصلة من جانبه ليتم له التوافق Adjustement مع البيئة المحيطة به والإنسان ـ أو الكائن الحى بوجه عام ـ لا يستطيع إيجاد وسائل أو ذرائع يحقق بها توافقه مع بيئته مصيره حتما إلى الموت أو الأفكار ليست إلا هذه الوسائل أو الذرائع التى يتلمسها الإنسان فى حياته لتحقيق هـذا التوافق . ونحن لا نستطيـع أن نتحدث عن وجود « تجربة » إلا إذا تحقق هذا التوافق بين الذرائع وبين البيئة المحيطة أما إذا فشل الكائن الحى فى الاهتداء إلى هذه الذرائع فلا وجود للتجربة . وهكذا فان التجربة التى نلتقى بها عند ديوى مخالفة تماماً لتلك « التجربة المعقولة » عند كانت كما شرحناها سابقاً . والأحكام العقلية كما يفهمها ديوى ليست هى هذه الأحكام التى اعتاد المناطقة أن يقدموها لنـا ويربطون فيها بين موضوع عقلى ومحمول عقلى لا وجود لهما فى الواقع بل هى الأحكام التى تنبع من الواقع ويكون موضوعها ومحمولها معبرين عن «موقف» تجريبى معين . وما أشبه الفيلسوف الذى يصدر أحكاما واقعية من هذا القبيل بالقاضى الذى لا يصدر حكمه إلا بعد أن يكون قد اطلع على « معاينة النيابة » ، واستمع إلى أقوال الشهود ، وعاش فى جو الجريمة التى يحكم فيهـا فيجىء حكمه الذى يصدره فيما بعد معبرا عن الوقائع التى يحكم فيها .

وإذا كانت الرابطة فى الأحكام المنطقية التقليدية لاتعبر إلا عن صلة فكرية بين الموضوع والمحمول العقليين فان الرابطة عند ديوى تؤدى وظيفة واقعية من حيث أنها فعل إسناد، نقوم فيها بإسناد محمول على موضوع فى الواقع التجريبى وعن طريق فعل أو سلوك عملى . الأحكام العقلية التقليدية تعبر فى نظر ديوى عن مجرد أحكام انتقالية أو عن مجرد مرحلة نظريةمن مراحل التحقيق البرجماتى أو الذرائعى . وهى لاتصبح أحكاماً بمعنى الكلمة إلا إذا انتقلت إلى المرحلة العملية التى يصبح فيها الموضوع والمحمول كائنات وجودية تعيش فى المكان والزمان الواقعين .

والإنسان يسعى بطبيعته إلى تغيير المحيط الذى يعيش فيه وبالتالى إلى البحث عن ذرائع أو وسائل جديدة لتحقيق التكيف أو التوافق مع بيئته . ويجب أن نفهم البيئه هنا لا بمعناها الطبيعى فقط بل بمعناها الاجتماعى كذلك . وعلى ذلك فان التوافق الذى يهدف إليه الإنسان فى حياته المتصلة توافق طبيعى و اجتماعى معاً . والحكم الحقيقى ليس هو فقط الذى يحقق التوافق مع البيئة الطبيعية بل هو الذى يتوافق مع أحكام الآخرين أو معتقدات الآخرين . وهذا يؤدى إلى الانتقال من البرجماتية الفــــردية إلى البرجماتية الاجتماعية التى تمثل عند ديوى نموذج الديموقراطية الحقة .

وهكذا ربط المذهب البرجماتى الحقيقة بالفعل أو السلوك العملى .

ولكن على الرغم من الاتجاه الواقعى الذى سارت فيه البرجماتية إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نوجه إلى البرجماتية بوجه عام مآخذ كثيرة سنقتصر هنا على ذكر أحدها فقط .

فالبرجماتيه لاتقدم لنا بحثا إيجابيا عن الحقيقة لأنها فى صميمها ليست إلامنهجا لاكتشاف الخطأ والأفكار الخاطئة (وهى الأفكار التى ليست لها آثار عملية) ، ومعنى ذلك أنها بحث سلبى عن الحقيقة وليست بحثا إيجابياً . وذلك لأنه إبتداء من المقدمة القائلة « إن كل القضايا الصحيحة أو الحقيقية لها آثار عمليه » يريد المذهب البرجماتى أن يستنتج أو يستنبط هذه القضية الأخرى « إن كل القضايا التى لها آثار عملية قضايا حقيقيه أو صحيحة » ، وهذا قلب للقضية ينظر إليه المناطقة والفلاسفة على أنه قلب غير مشروع . وذلك لأننا إذا قلنا إن كل الغربان طيور سوداء ، فلا يسوغ لنا هذا القول أن نحكم بأن « كل الطيور السوداء غربان » ، وإنما كل ما نستطيع أن نستنتجه من القضية الأولى هو أن الطير الذى ليس له لون أسود لايمكن أن يكون غرابا . وهذا يجعلنا نستبعد الطيور غير السوداء من دائرة الغربان . والاستبعاد منهج سلبى للكشف عن الحقيقة ،

وليس إيجابيا بحال من الأحوال . وهـذا مايحدث تماماً بالنسبة للقضية «كل القضايا الحقيقية أو الصحيحة لها آثار عملية» . فكل ماتستطيع أن نستنتجه من هـذه القضية أن القضية التى ليست لها آثار عملية لايمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية ، أى أنها قضية خاطئة . وهذا يجعلنا نستبعد من دائرة القضايا الصحيحة القضايا التى ليست لها آثار عملية . والاستبعاد منهج سلبى فى الكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابيا . لأنه يرشدنا فقط إلى الخطأ ولكنه لايقودنا إلى الحقيقة إنه يكتفى بأن يقول لنا إن هـذه القضية غير صحيحة أو خاطئة لأنه لايوجـد لها آثار عمليه . ولكنه لايستطيع أن يحكم بصدق القضية اعتماداً فقط على أن لها آثاراً عمليـة .

وفضلا عن ذلك فإن معيار الحقيقة لايمكن أن نحصره فقط فى الميدان الضيق المحدود الذى يرتضيه البرجماتى ، وهو «الآثار العملية للفكرة» . فصدق القضايا العلمية والأخلاقية مثلا ليس محصوراً فيما تترجمه هـذه القضايا من آثار عملية فى دنيا الواقع والعمل الناجح . فقد آمنت الإنسانية على مر العصور بمفهومات أخلاقية كثيرة ولكنها — على الرغم من إيمانها المطلق بهـا — لم تحاول أن تبحث عما لها من آثار عملية . وقد ربط وليم جيمس بين صدق الحقيقة وبين نتائجها العملية المباشرة أيضاً . وذلك لكى

يوسع من ميدان الفكرة أو الحقيقة البرجماتية بحيث أنه لو كانت لدينا فكرة أو حقيقة لهـا نتائج عملية غير مباشرة فقط ولكن ليس لها نتائج مباشرة فيجب علينا أن نستبعدها .

وهـذه مغالاة لا نستطيع أن نوافقه عليها . فالإنسانية تؤمن بأفكار كثيرة لها نتائج غير مباشرة فقط في حياة الإنسان ، ولكنها لا تستطيع أن تؤدى إلى نتائج مباشرة . ومع ذلك فستظل تقيم لها وزنا وتولى لها الإحترام الواجب .

ثم إننا نتساءل أخيراً . هل الواقع الفلسفى هو مجرد الواقع العملى المؤدى إلى خدمة الإنسان فى حياته العملية — كما يدعى البرجماتى — أم أنه أرحب من ذلك وأكثر شمولا ؟ إننا لو سلمنا بهذا لأصبحت الفلسفة كلها جرياً وراء تحقيق النفع العملى ولأصبح البحث عن الحقيقة بحثاً ثانوياً بالقياس إلى البحث عن النفع العملى . وقد يؤدى هـذا إلى هـــدم الفلسفة نفسها باعتبارها بحثاً إيجابيا عن الحقيقة .

هـ ـ التجربة الوجودية

الحدس ، الفعل البرجماتى ، التجربة الوجودية كلها طرق قدمها الفلاسفة للثورة على المعرفة العقلية .

وقبل أن نعرض لشرح التجربة الوجودية يحسن بنا أولا أن نحدد ما نقصده من كلمة « تجربة » هنا . فواضح أن التجربة هنا ليست تلك التجربة المعملية أو التجربة التى يجريها العالم فى معمله experiment . والتجربة هنا ليست كذلك « التجربة المعقولة » التى يقوم فيها فيلسوف عقلى ككانت مثلا بنشر مجموعة من الإطارات والصيغ العقلية على الأشياء ليلفها فيها لفاً . والتجربة هنا أيضاً ليست هى « التجربة البرجماتية » التى تقاس فيها صحة الفكرة بما لها من آثار عملية ناجحة فقط . فما هى إذن هذه التجربة ؟ إنها التجربة الحية التى يتفاعل فيها الإنسان تفاعلا مباشراً مع محيطه الذى يعيش فيـــه عن طريق « مواقف » Situations محدودة . والإنسان يعيش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه البشرى ، أى ليس بعقله فقط كما كان يدعى العقليون وأصحاب نظرية المعرفة . والفلسفات الوجودية هى تلك الفلسفات التى كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أى بحقيقته الواقعية

وتجربته الحية . فهى لا تريد أن تبدأ مثلا — كما فعل ديكارت — من الفكر لتصل إلى الوجود . وإنما تبدأ من الحقيقة الكلية الواقعية التى لا تتجزأ ، ألا وهى وجود الإنسان فى العالم l'être - dans—le monde . فوجود الإنسان فى العالم حقيقة واقعية لا تحتاج لكى نصل إليها أن نبدأ من نقط ملتوية بعيدة عنها ، مثل : المعرفة ، الذات ، العقل ، الماهية .

نستطيع أن نقول إذن أن الفلسفات الوجودية كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أى بكيانه البشرى الواقعى الموجود فى العالم وبتجربته الحية التى تجعله يعيش وجوده ومواقفه. وهى تهتم بالوجود البشرى وبالتجربة الحية باعبارهما الوسيلة المثلى التى يعرف الانسان العالم عن طريقها .

والوجوديون ليسوا وحدهم الذين اهتموا بالإنسان ، فقد اهتم به كثير من الفلاسفة قبلهم . إهتم به سقراط الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض واتجه بها من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الإنسان . واهتم به بسكال الذى قاوم الاتجاه العقلى عند ديكارت ووجه نظره إلى الإنسان من حيث أنه كائن موجود فى العـــالم بعواطفه وقلبه وانفعالاته لا بعلمه ومعرفته ، قائلا كلمته المشهورة . « إن للقلب منطقاً هيهات للعقل أن يفهمه

Le coeur a des raiaons que la raison ne comprend pas

واهتم بالإنسان كذلك كثير من المتصوفة المسلمين والمسيحين الذين رأوا فيه أبدع تجليات الذات الإلهية وأكثرها تحقيقاً لها . واهتم به ومازال يهتم به أدباء كثيرون ممن فضلوا أن يتفاعلوا مع الوجود والحياة بتجربتهم الحية لا بعقلهم وتفكيرهم . وعبروا عن تجاربهم الحية فى مذكرات أو يوميات بعدوا فيها عن التفكير المذهبى الشامخ. بل ونستطيع أن نضيف إلى زمرة الوجوديين أناساً كثيرين آثروا أن يستمعوا إلى الوجود بقلبهم وعواطفهم وتجاربهم الحية وذلك عن ميل طبيعى فيهم . وهؤلاء هم الذين قصدهم كيركجوورد حين قال : « إن هناك أناساً كثيرين عاشوا وماتوا ولم يفطنوا أنهم وجوديون » .

ومع ذلك فمن الخير أن نقصر الحركة الوجودية على الفلاسفة الذين اقترنت هذه الحركة باسمهم ، وهم : كيركجوورد Kierkegaard (١٧١٣ — ١٨٥٥) ذلك الفيلسوف الدانيماركى ، المتوحد ، الذى اتخذ من تجربته الشخصية مع خطيبته ريجين وفسخه الخطبة بعد ذلك أساساً لفلسفته الفردية الانعزالية التشاؤمية . وإذا تكلمنا عن كيركجوورد فلا بد أن نذكر كارل ياسبرس Karl JasPers (١٨٨٣) ومارتن هيدجر Mar.tin Heideggar (١٨٨٩) ، وهما الفيلسوفين الألمانيين المعاصرين الذين قرآ كيركجوورد وأعجبا به وأضافا إلى تفكيره عناصر جديدة جعلت فلسفته تتخذ طابعاً عاماً

وخرجت بها من المعنى الضيق للوجود الذاتى Existence إلى علم الوجود العام Ontologie . وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة هناك أصحاب مدرسة باريس الوجودية وهم : جان بول سارتر Jean Paul Sartre (١٩٠٥) وميرلوبونتى M. Merleau - Ponty (١٩٠٨) وغيرهما ، وهم الممثلون الحاليون للوجودية الإلحادية فى فرنسا ، وأخيراً فإن هناك ممثلا معاصراً للوجودية المسيحية فى فرنسا هو جبريل مارسل Gabriel Marcel (١٨٨٩) . وعلى الرغم من الخلافات الكبيرة التى تفـــرق بين هؤلاء الفلاسفة بعضهم وبعض بحيث أن بعضهم لايسمون « وجوديون » بل « فلاسفة للوجود » فحسب مثل كيركجوورد وياسبرس وجبريل مارسل ، وبذلك يكون لفظة « وجودى » أو فيلسوف وجودى قاصرة على أصحاب مدرسة باريس الوجودية التى يتزعمها سارتر وميرلوبونتى . وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء الفلاسفة مثل هيدجر لايريد أن يكون وجودياً يبحث فى الوجود الذاتى الخاص Existence ، وانما يفضل أن يبحث فى الوجود العام L'Etre . وعلى الرغم من الخلافات الشديدة التى قامت أخيراً بين الوجوديين أنفسهم وأدت إلى الخصومة بين سارتر وميرلوبونتى . على الرغم من كل هذا فاننا نستطيع أن نتحدث عن هؤلاء الفلاسفة جميعهم باعتبار أنهم ينتمون إلى إتجاه واحد فى الفلسفة .

الفلسفة الوجودية ثورة على نظرية المعرفة ، ورد فعل ضد الأهمية التى أضفتها عليها الفلسفات العقلية فإذا كان ديكارت قد قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » ليعلى بذلك من قيمة التفكير العقلى ، وليقرر أن العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفةالوجود فإن كيركجوورد يرد عليهقائلا : «كلما ازددت تفكيرا أقل وجودى» أو « أنا أفكر ، فأنا لست موجوداً » ؛ وذلك ليقلل من قيمة العقل كوسيلة لمعرفة الوجود ، ويعلى فى الوقت نفسه من قدر التجربة الوجودية الحية . وإذا كان الفلاسفة العقليون يبدأون فلسفاتهم من العقل باعتبار أنه هو الذى يمثل الإنسان : الكائن العاقل ، أو الحيوان الناطق ، كما عرفه أرسطو ، فإن الوجوديين وفلاسفة الوجود يبدأون فلسفاتهم من الوجود الإنسانى كله ، باعتبار أنه حقيقة واقعية كلية لاتتجزأ ، ويجعلون محور تفكيرهم منصباً على وجود الإنسان فى العالم والتحامه معه التحاماً مباشراً . وهذا هو مايقصدونه حين يتحدثون عن الوجود البشرى فى العالم l' étre-dands-le nonde . وإذا كان العقليون قد بدأوا بأن وضعوا الكوجيتو فى مقابل الواقع ، أو الذات العاقلة فى مقابل الموضوع ، أو الأنا فى مقابل العالم ، ومن ثم تعذر عليهم بعد ذلك أن يصلوا بينها ، فإن أصحاب الفلسفات الوجودية آثروا أن يتفادوا هذا الفصـــل المصطنع ، وبدأوا من « الوجود البشرى فى العالم »

لكيلا يتعبوا أنفسهم بعد ذلك في إيجاد الصلات بين العقل والواقع . وإذا كان العقليون يتحدثون عن العقل الإنسانى باعتبار أنه يمثل جميع البشر على السواء ، وذلك لاعتقادهم الرئيسى بأن البشر جميعهم يكونون نسخة واحدة فإن الوجوديين لا يؤمنون بهذا ، بل يعتقدون على العكس من ذلك أن كل فرد أو كل كائن بشرى يكون فى حد ذاته قلعة من الفرادنية الخاصة به وحده . ولذلك فإن الوجوديين يعتقدون أن كلا منا له عالمه الخاص ، وله تجاربه الخاصة التى يحياها بنفسه ولا يستطيع غيره من الناس أن يجتازها كما يجتازها هو ، ويعانيها كمعاناته لها ، ويعبر عنها كما يعبر هو عنها . ومن أجـــل هذا السبب نفسه حرص الوجوديون فى مسرحياتهم التى قدموها لنا (ويجب أن نلاحظ أن الوجودية قد لجأت للتعبير عن آرائها الفلسفية إلى الأدب الروائى ، وإلى التمثيليات المسرحية ، لأنها أكثر صدقاً فى ترجمة الحياة الوجودية المضطربة من الكتابة على طريقة التأليف المنهجى المرتب التى ألفناها فى الكتب الفلسفية المذهبية) على أن يعطوا أبطالهم صوراً مختلفة متناقضة ، ليفهمونا أن البشر ليسوا نسخة واحدة كما كان يظن العقليون . وهكذا فإن الفيلسوف الوجودى يلجأ إلى فردانيته التى تظهر له خلال عالمه الخاص ، وينعكف على ذاته فيجتر تجربته الحية بينه وبين نفسه ، ويترك نفسه على سجيتها

بين أمواج عاطفته المتأججة وصيرورة ذاته المتجددة . ولذلك فإن التفكير الوجودى تفكير فيه قلق وفيه توتر ، وفيه حرارة ، وفيه مد وجذر ، وذلك كله فى مقابل التفكير العقلى الواضح السهل الذى يسير فى مستوى واحد ، وبلغ من سهولته أن أصبح ضحلا ، وبدى عاجزاً عن الوصول إلى هذه التجارب المختلطة المضطربة التى توجد فى منطقة تحت منطقة التصورات العقلية الباردة .

والإنسان فى نظر الفلسفات الوجودية كائن ممزق ، يمزقه التوتر الباطنى على نحو شديد بحيث يخلف فيه أخاديد عميقة ، ويتركه مثخناً بالجراح . ولذلك فإن الوجوديين يبعدون عن هذا الهدوء الباطنى الذى نلتقى به عند الفلاسفة العقليين ، ويتخذون شعاراً لهم قول تولستوى : « إن الهدوء خيانة لحياة النفس » .

والوجود الإنسانى عند الوجوديين وجود تاريخى . وهذا هو مايسمونه بتاريخية الوجود Geschichtlichkeit . وليس المقصود بذلك أنه وجود له تاريخ أى ميلاد وحياة وموت ، بل المقصود بذلك أن له تاريخية عميقة تربطه بمواقف واقعية وتجارب حية ، وتجعله وجوداً متزمناً يجرى فى الزمان ويرتبط بالحياة .

والوجود الإنسانى يتصف كذلك بالاختيار الحر : وبكل مافى هذا الاختيار الفردى من تحمل للمسئولية ومن حب للمخاطرة .

فالإنسان عندهم صانع وجوده ورب أفعاله . والأمر كله بيده . ولعل هذه الحرية هى التى أدت إلى ذيوع اسم الوجودية وانتشارها فى أوساط خاصة . ولعلها كذلك هى المسئولة عن التشويه الذى أصاب الوجودية كحركة فلسفية .

ولكن الفلاسفة الوجوديين لا ينظرون إلى هذه الحرية على أنها حرية مطلقه ، بل على أنها حرية مقيدة . ويرون أن الاختيار الذى يتميز به الوجود الإنسانى لا يوجد إلا مصاحبا لعدم الاختيار ؛ وهذا الأخير يتمثل لديهم فى المقاومة التى تعترض الإنسان فى حياته عن طريق العقبات أو الحواجز التى تعترض حريته .

والوجود الإنسانى عند الفلاسفة الوجوديين وجود مفارق لذاته ، يسعى دائما إلى الخروج من ذاته وإلى البحث وراء شيء آخر يغاير ذاته وإلى تحقيق إمكانيات جديدة لنفسه . وهو من أجل ذلك دائب الحركة ، يتعدى نفسه دائماً ، ويتطلع إلى تحقيق مشروعاته .

والفلاسفة الوجوديون بعد هذا لهم جو خاص يعيشون فيه هو جو الحسر L'angoisse والهم le souci ، ذلك لأنهم قد تصوروا الفرد على أنه إنسان ألقى به فى الكون إلقاء وترك وحده مع الطوفان .

والخلاصة أن التجربة الوجودية وسيلة مباشرة للإلتحام بالحياة فى « مواقف » خاصة يشعر فيها الفرد بمعاناته الذاتية لتجربة خاصة تظهر له من خلالها حريته المقيدة ، وفردانيته المهمومة .

وعلينا الآن بعد هذا العرض السريع لبعض خصائص التجربة الوجودية أن ننظر إليها من جانبها التشاؤمى العدمى . فهناك تيار عام يجمع معظم الفلسفات الوجودية ويتمثل فى معارضة هذه الفلسفات لتقدم البشرية . وهذا التيار يقوم على مجموعة من الأفكار منها : ١ — فكرة الإنسان وقد ألقى به فى الوجود إلقاء وترك وحده ٢ — فكرة العدم (ونلاحظ أن الكتاب الرئيسى لسارتر اسمه الوجود والعدم L' Être et le Néant) باعتباره داخلا فى نسيج الوجود دخولا استاتيكياً بحيث يصطدم به الفعل الإنسانى ويحيل حركته وفاعليته إلى ثبات وحيويته إلى موات . فسارتر مثلا يصور لنا الأشياء تصويراً استاتيكياً جامداً لا يتفق مع تطورها وحركتها . فهو يقول إن مجموعة الأشياء (وهو ما يطلق عليه اسم « الوجود فى ذاته » l'être - en - soi فى مقابل الوجود لذاته l'être pour - soi وهو يمثل عنده الشعور أو الأنا) قد انتهى تطورها الذاتى ، وأصبحت تمثل فى الكون وجودات صماء ، صلبة ، كثيفة ، مظلمة غارقة فى ظلامها . وهذا التصوير الاستاتيكى لوجود الأشياء هو الأساس فى تصور سارتر للعدم

باعتباره داخلا فى نسيج الوجود دخولا يجمِّد الفعل ويعوقه .

٣ — فكرة استحالة تحقيق إمكانيات الفعل والوصول إلى هدف ما . فسارتر مثلا يعرِّف الإمكانيات بأنها « إمكانيات غير ممكنة » . ومعنى ذلك أن الإنسان يتصور بينه وبين نفسه أنه قادر على تحقيق مشروعات وإمكانيات لا حصر لها ، ولكنه سرعان ما يكتشف أن تحقيق هذه الإمكانيات فى دنيا الواقع مستحيل . وهيد جريرى أن المحاولات التى يقوم بها الإنسان للوصول إلى الحقيقة تذهب كلها أدراج الرياح لأنه كلما اقترب منها ابتعدت هى عنه ، ولن يصل الإنسان بعد هذه الذبذبة إلى شىء إيجابى فى تقدمه نحو الحقيقة .

٤ — وينتج من شعور الإنسان بعجزه شعور آخر يتمثل فى شعوره بعدم الاكتراث أو باللامبالاة أمام الوجود كله . وهذه اللامبالاة تعبير آخر لحالة الأتراكسيا التى نجدها عند بعض الشكاك اليونان من أمثال فورون . فالوجودى لا يحفل بشىء ، غير مكترث بكل شىء . لأنه يؤمن بأن الوجود كله ليس شيئاً وبأنه هو نفسه عدم فى عدم .

٥ — وهذه اللامبالاة أو الأتراكسيا الوجودية الناتجة عن شعور الإنسان بالعجز أمام الوجود مصدرها عدم قابلية الوجود

للفهم L'absurdité de l'existence . فالوجود كما يفهمه الوجودى وجود ملغز ، لا يبين عن نفسه ، معقد أشد التعقيد . وهو لهذا كله لا يخلف للإنسان إلا الحسرة والشعور بالعجز وعدم الاكتراث .

٦ — فكرة النظر إلى الأشخاص الآخرين فى المجتمع على أنهم وجدوا فقط ليسلبونى حريتى وليضعوا العقبات فى طريق . فسارتر يصف الآخرين بأنهم الجحيم بعينه L'enfer c'est les autres وله تحليلات مشهورة فى « النظرة » le regard وكيف أنها عندما يسلطها الآخرون علىّ أقف فى مكانى لا أريم ويشل تفكيرى وحركتى على السواء . — ٥ وفضلا عن ذلك فإن أكثر الوجوديين يقدمون لنا صورة قاتمة حالكة للواقع وللحياة ، فالحياة عندهم هى حياة الحسر النفسى والملم والقلق والتشاؤم . وهيدجر يعرف الإنسان بأنه كائن — الموت ، أى أنه الكائن الذى يدخل الموت فى نسيج وجوده . وسارتر يقول لنا إن الإنسان يشعر دائما فى كل لحظة من وجوده بالغثيان La Nausée (وهذا عنوان أحد كتبه) — أى الرغبة فى القىء . . . إلى آخر هذه الأفكار العدمية التشاؤمية التى فى الفلسفات الوجودية .

وإذا نظرنا بعد ذلك إلى الفلسفات الوجودية من ناحية

طبيعة المعرفة التي تقدمها لنا عن العالم ومن ناحية التيار الفلسفي العام الذي يطبعها وجدنا أنه على الرغم من جهودها في الوقوف في منتصف الطريق بين المثالية والواقعة إلا أن المذاهب الوجودية قد بدت لنا على أنها مثالية من نوع جديد . فالوجودي يهرب من الواقع عن طريق المخيلة ويحيل هذا الواقع إلى واقعه هو والوجود العام إلى وجوده هو الخاص . وفضلا عن ذلك فقد كانت المثالية تكتفي بأن ترى الواقع من خلال الذات العارفة وتعلق وجود الأشياء الخارجية على هذه الذات وتربط وجودها بعجلة التفكر ومقولاته وقوانينه بحيث تنظر إلى التفكير في نهاية الأمر على أنه هو الذي يخلق وجود الأشياء . فجاءت الوجودية وعارضت هذه المثالية العقلية المتطرفة وقالت إن العقل لا يمكن أن يخلق وجود الأشياء ، ومن ثم ذهبت إلى قيام وجود مستقل للأشياء عن الذات . وهذا عدول عن التيار المثالي العقلي لا شك فيه ولكن الوجودية عادت فسحبت باليسار ما أعطته باليمين . فقالت إنه إذا كان وجود الأشياء مستقلا عن الذات العارفة فإنه مرتبط بتجربتي الوجودية الشخصية بإزائه ووجوده ينحل في نهاية الأمر إلى مايبدو لي أنا منه ، من الزاوية التي أنظر إليه . وهذا في نظرنا — ليس إلا ترديداً لأقوال السفسطائية مع ألباسها ثوبا جديداً ، غاية في البراعة والإتقان .

وأخيراً فإن الوجودية قد حصرت الديالكتيك القائم بين الفرد والمجتمع فى دائرة ضيقة جداً وهى دائرة : « أنا والغير » moi — autrui . وذلك لأنها تنظر إلى الأفراد الآخرين فرداً فرداً باعتبار أن كلا منهم يكون عالما خاصا من الفردانية وباعتبار أنى لا أتعامل معهم فى المجتمع إلا على أساس هذه النظرة الفردية . ونحن نعلم أن الأفراد الآخرين لهم حقل آخر أوسع من هذا الحقل الضيق يمتدون بجذورهم فيه ، وأعنى بذلك حقل المجتمع المتكامل . لكن الوجودية لا تهتم بالمجتمع المتكامل ولا تنظر إلى المجتمع إلا على أنه مجموعة من الأفراد المتوحدين المنعزلين الغارقين فى اجترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية .

الفصل الثالث

طبيعة المعرفة

فى هذاالفصل سنعرض لطبيعة المعرفة من حيث أنها مثالية أو واقعية . فنتحدث أولا عن أشهر الاتجاهات المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلى فى لاماديته وعند كانت فى مذهبه النقدى ، والمثالية المطلقة الموضوعية عند هيجل ، وأخيراً المثالية فى العلم . ثم نتحدث بعد ذلك عن فلسفة الظاهرات عند إدموندهو سرل باعتبارها فلسفة بين بين : بين المثالية والواقعية . واخيراً نتحدث عن الواقعيـــة فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية .

١ – المثاليـــة

المثالية بالمعنى العـام لهـا كما يقول لالاند Lalande في معجمه الفلسفي هي « الاتجاه الفلسفي الذي يرُجِع كل وجود إلى الفـكر بالمعنى الأعم لهذه الـكلمة . والمثاليـــة بهذا المعنى تقابل الواقعية الوجوديه » . أو هي المذهـب الذي يقول « إن الأشياء الواقعية ليست شيئاً آخر غير أفكارنا نحن . . . وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفـكرة . أما وجود الأشياء فقائم في أن تـكون مدركة عن طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك » . وهي ليست كالبرجماتية أو الحدسية مجرد وسيلة للمعرفة . إذا أنها تكوّن مذهباً قائماً بذاته ونظرة شاملة للـكون يدخل تحتها اتجاهات كثيرة قـد تختلف في المنهج أو في الوسيلة التي يتخذها كلٌ منها ولـكنها تتفق جميعها في تصورها لطبيعة المعرفة وفي الاتجاه العام الذي يطبعها .

ويتلخص الموقف المثالي في قضيتين . الأولى سلبية أى تقرر حقيقة سلبية ، والثانية إيجابية أى تقرر حقيقة إيجابية . أما الأولى فتقرر أن استقلال الطبيعة واكتفاءها بذاتها ليس إلا مجرد وهم لأن الطبيعة وإن كانت تبدو أنها لا تعتمد على شيء آخر في سيرها وقوانينها إلا أنها تعتمد فعلا على شيء آخر غيرها . والقضية الثانيه

الإيجابية تقرر أن هـذا الشيء الآخر الذى تعتمد عليه الطبيعة هو العقل او الروح ـــ سواء فى ذلك العقل الفردى البشرى أو العقل الكلى الإلهى .

وسنعرض الآن لبعض صـور المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلى وعند كانت ، والمثالية المطلقة أو الموضوعية عند هيجل ثم نتكلم أخيراً عن المثالية فى العلم .

ا ـــ المثالية المفارقة عند أفلاطون :

يصور لنا أفلاطون فى محاورة السفسطائى المعركة القائمة بين المثالين والماديين على أنها معركة بين الآلهة والشياطين . فالمثالية عند افلاطون تعنى : ١ ـــ وجود مثل أو صور للأشياء ٢ ـــ وجود هذه المثل مفارقة للأشياء ٣ ـــ قيام هـذه المثل المفارقة فى عقل إلهى يمثل عنده صورة الصور أو أعلى المثل درجة وأسماها مرتبة ولذلك فإن مثالية أفلاطون المفارقة يصح أن نسميها كذلك بالمثالية الإلهية .

ولكن أفلاطون لم يثبت على نظرية واحدة فى مثاليته . فهناك نظريته التى عرضها فى محاورتى فيدون والجمهورية . وهناك نظريته التى عرضها فى محاورة برمنيدس . وهناك نظريتـه التى عرضها فى

محاورة السفسطائى . وتتلخص نظريته الأولى فى أنه قال بوجود نوعين من المعرفة . معرفة غير صحيحة وهى المعرفة المادية التى تأتى لنا عن طريق الحواس ، وأخص خصائصها التغير ، ومعرفة صحيحة وهى المعرفة التى تأتى لنا عن طريق النفس ، وأخص خصائصها الثبات . وهو يلخص هذه النظرة فى الجمهورية إذ يقول « إن أحط أنواع المعرفة يشارك فى الصيرورة والتغير فى حين أن أرقاها يتعلق دائما بالوجود الثابت » (الجمهورية : ٥٤٤ ا) . ومعنى ذلك أن عالم المثل كما تصورته فيدون والجمهورية هو عالم الثبات فى مقابل عالم الحس المتغير .

ومنذ محاورة برمنيدس يبدأ أفلاطون فى التساؤل : إننا إذا قلنا إن المثل قائمة مفارقة للمادة ، موجودة بذاتها وفى ذاتها ، فقد ينتهى بها الحال إلى أن تصبح غير معروفة على الإطلاق . لأننا مادمنا موجودين فى عالم الحس المتغير ، فكيف سيتسنى لنا — ونحن نشارك فى عالم التغير — ان نصل إلى معرفة هذا العالم الثابت ثباتا مطلقاً ؟ ومن أجل ذلك فلا بد أن يشتمل عالم المثل على شىء من التغير والحركة لنستطيع أن نصل إلى معرفته . وهكذا يقرر أفلاطون فى هذه المحاورة أن الواحد لا وجود له ، إلا بالأغيار (جمع غير او الأشياء الأخرى غير الواحد) وأن الوحدة لا تقوم إلا بالكثرة وفى الكثرة وأن الثبات لا يفهم

إلا بالتغير وفى التغير ، فالمثل تشارك إذن فى التغير والحركة . وذلك من ناحيتين : من ناحية أنها مثل متعددة وليست مثالا واحداً فقط ، فهذا التعدد يؤدى إلى نوع من الكثرة فى عالم المثل نفسه ، ومن ناحية أنها مثل أو صور عقلية تشارك فى الأشياء المحسوسة المتكثرة بطبيعتها والحق أن محاورة برمنيدس — كما يقول الأستاذ جان فال الأستاذ فى جامعة السوربون فى كتابه عن « محاورة برمنيدس » تمثل أزمة أو نقطة تحول فى تفكير أفلاطون المثالى بحيث نستطيع أن نتحدث بعد هذه المحاورة عن نوع من واقعية أفلاطون التى تتمثل فى إقراره مشاركة المحسوسات المتغيرة فى المثل . .

فمنذ لمحاورة برمنيدس نستطيع إذن أن نتحدث عن تطور فى فكر أفلاطون . ولكن « أزمة » محاورة برمنيدس لم تنته بأفلاطون إلى واقعية بالمعنى الصحيح وإنما إلى تعديل فى مثاليته الأولى وهى المثالية المفارقة فبعد أن كان يقول إن المثل قائمة مفارقة فى عالم خاص بها ولم يحدث أن شاركت فى الوجود الحسى المتغير ، بعد أن قال بهذا أصبح يقول بعد أزمة محاورة برمنيدس إن االمثل تشارك فى التغير . يقول أفلاطون : « على الفيلسوف الذى يقدر المعرفة حق قدرها أن يتمثل بالطفل الذى يقدم له شيئان ليختار بينهما فيختار الإثنين معاً . عليه أن يقرر أن الحقيقه

قائمة فى كل مايتغير وكل ماهو ثابت معاً » .

ولكن المثل بعد أن تشارك فى العالم الحسى تترك هذا التغير الحسى ، كما تركت من قبل الثبات ، وتذهب إلى حقيقة أخرى مغايرة للثبات والتغير معا . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه أفلاطون فى محاورة السفطائى . ويقول أفلاطون على لسان الغريب فى محاورة السفسطائى : « والآن ، فانك تتصور الحقيقة على أنها شىء ثالث يوجد فوق هذين الاثنين » ويرد عليه تيتاتوس قائلا : إن الحقيقة إذن ليست فى الحركة والثبات إذا اخذا معا أو إدا أخذا متعاقبين بل فى شىء متميز أو مختلف عن كليهما » . فالمثل إذن فى الصورة الأخيرة التى قدمها أفلاطون عبارة عن صور نوعية للأشياء توجد فوقها وتشارك كلها فى مثال الخير الذى هو واهب الصور عند أفلاطون .

***

ب — المثالية الذاتية :

سنتحدث هنا عن مذهبين : ١ — اللامادية عند جورج باركلى (١٦٨٥ — ١٧٥٣) ٢ — المثالية الشارطة أو النقدية عند كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) . ومن الغريب أن كانت قد نقد باركلى

وعارض مثاليته التى بدت له على أنها نموذج المثالية اليقينية التوكيدية الترمتية l'idéalisme dogmatique وقدم لنافى مقابل هذه المثاليته مثاليته النقدية أو الشارطة التى تهتم بوضع الشروط التى تجعل التجربة ممكنة . ولكن هذا النقد الذى وجهه كانت إلى باركلى وفرّق على أساسة بين مثاليتـه هو ومثـالية باركلى لايمنعنا مع ذلك من أن نتحدث عن المثاليتين تحت باب وحد , ونضع لهما عنواناً واحداً هو : المثالية الذاتية . وهذا هو مافعله كثير من مؤرخى الفلسفة .

١ ـــ المذهب اللامادى عند باركلى :

رأى باركلى أن الطريق إلى الحقيقة من فرط ما أثقـله الفلاسفة فى تجريداتهم ومصطلحاتهم الجوفاء قد سُدّ دوننا حتى لم نعد بقادرين على تحصيل الحقيقة . وقال إننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لانرى شيئا مع أننا لو تعمقنا الحقيقة لوجدنا أننا نحن الذين قد أثرنا الغبار ومن ثم أصبحنا عاجزين عن رؤية شيء ما .

إن الفلاسفة يدعون قيام جوهر مادى خارج عقولنا وتصوروا هذا الجوهر على أنه وعاء أو محل يضم الصفات الطبيعية المختلفة من امتداد وشكل ولون وطعم ورائحة إلى غير ذلك من

الصفات التى نصف بها الشىء المادى . وعلى العكس من ذلك ذهب باكلى إلى أن هذه الصفات كلها لا وجود لها إلا فى عقلى أنا لأنها ليست فى نهاية الأمر إلا أفكارى أنا عن الشىء المادى أوصورى الذاتية عنه . هذا الجوهر المادى إذن ليس إلا مجرد وهم باطل . فعلينا إذن أن نتخلص منه ونلغى وجوده . ومن أجل هذا ، سمى باركلى مذهبه باللامادية ، أى المذهب الذى يلغى وجود المادة أو الجوهر المادى ويلغى الصفات المادية باعتبارها قائمة خارج عقولنا مستقلة عنها وينظر إليها فقط على أنها الصور الذهنية التى يخلعها العقل على الأشياء .

يقول باركلى فى نص مشهور فى كتابه « رسالة فى مبادى المعرفة البشرية » .

A Treatise Concerning The principles of HumanKnowledge

« سل البستانى لم يعتقد بوجود هذه الشجرة فى الحديقة وسيخبرك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفى كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه . فالشجرة فى رأى البستانى ليست موجودة إلا من حيث أنه يدركها بحواسه فقط . ووجود المادة الذى يؤكده البستانى يختلف عن وجودها المجرد الذى يقصده الفلاسفة ، إذ هى لا تدل عنده إلا على كونها مدركة بحواسه » . ومن ثم وصل باركلى إلى مبدئه الأشهر . وهو : وجود الشىء

إدراكه أو قائم فى كونه مدركا esse est percipi ، أو أنه قائم فى فعل الإدراك الذى يقوم به الشخص المدرك aut percipere وعلى ذلك فوجود الأشياء الواقعية ينحل فى رأى باركلى إلى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدركين . وفى كتابه « نحو نظريه جديدة فى الرؤية أو الإبصار » An Essay towards A New Theory of Vision الذى ألفه وهو فى سن العشرين ذهب باركلى إلى الغاء الوجود الواقعى للمكان وإلى إلغاء المسافة التى تهيؤ لنا خطأ أن الأشياء موجودة هناك بعيدة عنا وقائمة فى المكان مستقلة عن إدراكنا . ومعنى ذلك كله أن باركلى ألغى وجود « المادى » the material واستبدل به وجود المحسوس the sensible . أى أنه لم يعترف إلا بما يظهر انا من الأشياء من خلال إدراكنا وحواسنا ، وقال إن الأشياء ليس لها وجود وراء وجودها المدرك . وهكذا ربط باركلى وجود الأشياء بعجلة الإدراك . وقال إن العقل إو الإدراك ليس فقط مسئولا عن معرفة الأشياء بل عن خلق وجود الأشياء لأن الأشياء لاوجود لها إلا بالقدر الذى أدركها ولأن وجود هذه الأشياء لايتكشف لى إلا ساعة إدراكها وليس ثمة وجود للأشياء منفصل عن فعل إدراكى .

هذه اللامادية عند جورج باركلى تعد الصورة المثلى أو النموذج للمثالية الذاتية المتطرفة .

ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها مثالية إلهية . وذلك لأنه بعد أن قيد باركلى وجود الأشياء بفعل الإدراك على هذا النحو ، تساءل هل معنى ذلك أنى إذا أغمضت عينى مثلا عن هذه المائدة التى أمامى ولم ألمسها وقطعت صلة جميع حواسى بها ، هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجوده ؟ لو كان هذا صحيحاً لأصبح وجود العالم الخارجى مجرد وهم . لكن هذا العالم موجود سواء أغمضت عينى عنه أم لا — وذلك لأنه موجود فى العقل الأكبر الذى يحتويه ويضمه ، وهو العقل الإلهى أو الله . وهكذا أنقذ باركلى فلسفته من الذاتية المطلقة التى يؤدى إليها مذهبه اللامادى ، لأنه اعترف بالوجود الواقعى للعالم عن طريق العقل الإلهى . وهو فى هذا وثيق الشبه بديكارت فى مثاليته المنهجية — أو كما يحلو لكانت أن يسميها — فى مثاليته الإشكالية idéalisme problématique لأن وجود الله عند ديكارت هو الأساس فى وجود العالم .

٢ — المثالية النقدية أو الشارطة عند كانت :

مثالية كانت لها صفتان رئيسيتان : فهى مثالية نقدية ، وهى مثالية شارطة أو ترنسندنتاليه transcendantal . هى نقدية لأنها

تهتم بوضع الحدود التى يجب أن لا يتعداها العقل . وذلك لأن كانت قد رأى أن العقل الإنسانى يخوّل لنفسه الخوض فى موضوعات كثيرة تند عن طاقته البشرية وتلقى به فى آفاق لا قِبَلَ له بها ، وهذه الموضوعات موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث فى الله والبحث فى حرية الإرادة والبحث فى النفس وخلودها . وعلى العكس من ذلك قدم لنا كانت فلسفة محصورة فى حدود « التجربة الممكنة » أى التجربة التى يستطيع العقل الإنسانى أن يتناولها . ومن الناحية الثانية ، تتصف مثالية كانت بأنها مثالية ترنسدنتالية ومعنى ذلك أنها المثالية التى تهتم بوضع الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة . وقد تصور كانت هذه الشروط الأولية باعتبار انها قائمة فى داخل التجربة ، مباطنة لها . ومعنى الشروط الأولية إجمالا أنها الشروط العقلية التى يضعها العقل دون أن يعتمد على التجربة . ورأى كانت أن هذه الشروط تتعلق فحسب « بالتجربة الممكنة » أى أنها لا تتناول التجربة الواقعية الحقيقية بل التجربة الممكنة أو العقلية فحسب .

بدأ كانت مثاليته بالتفكير فى طبيعة المكان والزمان . فوجد أن المكان عبارة عن إطار لمواضع الأشياء وأن الزمان والمكان إطار لتواريخها ثم وجه نظره بعد ذلك إلى الطريقة التى نعرف بهما

المكان والزمان . فتراءى له أننا لانعرفهما عن طريق التجربة الحسية وذلك لأننا لانستطيع أن نسقط من حسابنا جميع محتويات المكان وموضوعاته دون أن تختفى فكرتنا أو الصورة التى يكونها عقلنا عن المكان . وهذا يثبت لنا أننا ندرك المكان إدراكا يختلف عن إدراكنا لمحتوياته . فنحن ندرك محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ولكننا ندرك المكان نفسه عن طريق العقل . وفضلا عن ذلك فإننا نتصور المكان على أنه لامتناه . وليس فى التجربة الحية سوى مقادير متناهية . وهذا دليل آخر على أن فكرتنا عن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من التجربة الحسية . وما قلناه عن المكان ينسحب كذلك على الزمان لأن صورتنا العقلية عن الزمان مختلفة عن لحظات الزمان التى نستطيع أن نجرى عليها المقاييس المختلفة (الساعة مثلا) ، والتى ترتبط دائما بموضوعات المكان . هذا فضلا عن أننا نتصور الزمان — تماماً كتصورنا للمكان — على أنه لامتناه فى حين أن لحظاته متناهية وهذا يدل كذلك على ان الصورة العقلية التى لدينا عن الزمان ليست مشتقة من التجربة الحسية .

ويطلق كانت على المكان الصورة الأولية للإدراك الحسى الخارجى كما يطلق على الزمان الصورة الأولية للإدراك الحسى الباطني . أما العلم الأولى الخاص بالمكان فهو علم الهندسة . والعلم

الأولى الخاص بالزمان هو الحساب . أما علم الحركة أو الميكانيكا فهو خاص بالمكان والزمان الأولين معاً .

وصورتا المكنان والزمان هما صورتا الحساسية la sensibilité أى صورتا الإدرك الحسى : سواء منه الإدراك الحسى الخارجى الخاص بالأشياء أو الإدراك الحسى الباطنى الخاص بالظواهر النفسية الباطنية · والمكان والزمان صورتان ندرك عن طريقهما الصفات الرئيسية للأشياء وللظواهر النفسية ، أى : صفة الامتداد مثلا بالنسبة إلى الأشياء وصفة التتابع أو التتالى الزمنى بالنسبة إلى الظواهر النفسية . وقد أوضح كانت هذا فى القسم الخاص « بالحساسيه الشارطة » فى كتابه الرئيسى : « نفد العقل الخاص » Critipue de la raison Pure

ولكن الذات العارفة لاتتكون من ملكة الحساسية فقط وإنما تشتمل على ملكة أخرى هى ملكة الذهن L'entendement وهى الملكة الخاصة بالإدراك العقلى . وذلك لأن الأشياء بعد أن تدرك إدراكا حسيا لابد أن تشكل تشكيلا عقليا عن طريق المقولات calégories العقلية وهى مثل الوحدة والكيف والكم والعلاقة والجوهر والعلية . . . الخ . وهذه المقولات تصورها كانت على أنها قوالب عقلية تصب فيها الأشياء أو تنشر على الأشياء فتجعلها « معقولة » وتخضعها لفاعلية العقل . وهى كما نرى

خاصة بالصفات الثانوية للأشياء . فإدراكى لشىء ما لابد أن يكون مشتملا على إدراك لكيفياته (لونه وشكله مثلا) ولكمه (حجمه) ولا بد كذلك أن أدرك علاقته بالأشياء الأخرى .. لخ . هذه الصفات الثانوية جميعها لم يقل كانت بأنها قائمة فى الأشياء بل ذهب إلى أنها من « تشكيل » العقل .

ومعنى ذلك أن العالم كله أصبح عن طريق ملكتى الحساسية والذهن مرتبطا بالذات العاقلة ، معتمداً عليها . وأراد كانت أن يؤكد هذا فقال إن الإدراكات المختلفة تعتمد كلها على مبدأ ذاتى موحد تلتقى عنده جميع الإدراكات ويمثل مبدأها التركيبى التأليفى . وهذا المبدأ هو ما أسماه كانت « أنا أفكر » Je pense أو « الأنا » . وجعل منه أساسا لوحدة العالم .

وقد أطلق كانت على الأشياء اسم الظواهر phénomènes وهى تمثل عنده ما يبدو لنا من الأشياء موضوعات المعرفة . وهذا توكيد للاتجاه المثالى الذى سار فيه كانت . لأن الأشياء عنده ليست إلا ما يبدو لنا منها . وهو نفس المعنى الذى أكده باركلى قبله . أما ما عليه الأشياء فى الواقع فقد قرر كانت أننا لانعرف عنه شيئاً ونظل جاهلين به ولن نصل إلى معرفته ابداً . وهذا هو ما اطلق علية كانت إسم « الشىء فى ذاته » la chose en soi فالشىء فى

ذاته إذن يمثل الشىء فى الواقع ، أو هذا الجزء من الشىء الذى لاتعرفه الذات . وإذا كانت الذات العارفة عاجزة عن الوصول إليه فيجب عليها أن تعدل عن البحث فيه إطلاقا وتكتفى بالبحث فيما يبدو لنا من الأشياء ، أو فى الظواهر ، معتمدة فى ذلك على ملكتى الحساسية والذهن وهما الملكتين الخاصتين بعالم الظواهر . لكن العقل الإنسانى قد يركبه الغرور أحيانا وقد يتخيل أنه قادر على الخوض فى عالم الشىء فى ذاته . فى هذه الحالة لن يقدم لنا العقل إلا مجموعة من المتناقضات antinomies والمغالطات . ويسمى كانت الملكة التى تتطاول على منطقة الشىء فى ذاته وتسلم الإنسان إلى المتناقضات بملكة « العقل » la raison .

وهكذا ربط كانت وجود الأشياء بعجلة الذات العارفة ربطا محكما . ولم يفهم التجربة إلا على أنها التجربة التى ينشر عليها العقل صورتى الحساسية ومقولات الذهن فتلفها بين طياتها لفا وأطلق على الأشياء التى تبدو لنا فى التجربة اسم الظواهر . أما التجربة التى تضم الأشياء الواقعية ، أى الأشياء كما هى عليه فى الواقع ، فقد حكم كانت عليها بأنها ستظل مجهولة منا . وأطلق على هذه الأشياء الواقعية اسم الأشياء فى ذاتها . ونلاحظ هنا أن تصور كانت للشىء فى ذاته ميتافيزيقى محض . فبدلا من أن يتصوره

على أنه يمثل حقيقة الشئ التى نجهلها منه الآن والتى ستتكشف لنا يوما بعد يوم ، شيئا فشيئا ، نتيجة للتقدم العلمى مثلا ؛ تصوره على أنه حقيقة خفية مستورة تظل مجهولة منا سواء تقدم العلم واتسعت معرفة الإنسان أم لا .

ورأى كانت أن « الشيء فى ذاته » على الرغم من أننا لانعرف عنه شيئا إلا أنه يمثل عنده علة الظاهرة ومصدرها . وهذا المصدر الموضوعى قد كتب علينا أن نظل جاهلين به . ولذلك فعلينا أن نتجه بأذهاننا إلى مصدر الظواهر الوحيد الذى نستطيع أن نعرفه ، وأعنى به المصدر الذاتى : الذات وصورها ومقولاتها .

وهكذا فإن كانت لم يكتف بأن جعل العالم يدور فى فلك الذات العارفة بل حكم بأننا سنظل جاهلين إلى الأبد بهذا القسم من الأشياء الذى لا يبدو لنا من خلال الذات . فمثاليته الذاتية النقدية إذن مثالية مزدوجة .

* * *

حـ — المثالية الموضوعية أو المطلقة عند هيجل :

ربطت المثالية الذاتية وجود العالم والأشياء بالذات . وتطر الفلاسفة الألمان الذين جاءوا بعد كانت إلى هذا الموقف فلم يوافقوا عليه . وارادوا أن يعطوا للعالم أو للطبيعة نوعا من

الاستقلال عن الذات . فنقطة البدء عند هؤلاء الفلاسفة تعتبر إذن رد فعل ضد المثالية الذاتية . فهؤلاء الفلاسفة — وعلى الأخص هيجل Hegel — آثروا أن يقفوا موقفا وسطا بين الطبيعيين natulalistes الذين يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلالا تاما عن الذات ، وبين المثاليين الذاتيين الذين قيدوا الطبيعة بالذات وشبه هيجل منهجه بأنه عبارة عن تأليف synthèse بين موضوع thèse هو الطبيعة وبين لاموضوع أو نقيض موضوع antithèse هو الذات . وعلينا إذن فى هذا التأليف أن نؤلف بين جميع العناصر الحسنة فى كل من مذهب المثالية الذاتية ومذهب الطبيعيين ونسقط من حسابنا تطرفهما . فليس بصحيح — كما تدعى المثالية الذاتية — أن العالم مقيد بالذات العارفه فى الانسان . ولكن إذا كان العالم غير مقيد بهذه الذات فانه ليس معنى ذلك أنه مستقل تمام الاستقلال ، إذ أنه معتمد على الذات الخالقة المطلقة الذى هو مخلوق بالنسبة إليها .

ومن الناحية الثانية ، فقد أصاب الطبيعيون فى نظرتهم إلى الطبيعة وجعلها مستقلة نوعا ما عن الذات العارفة ، ولكنهم أخطأوا إذ أدعوا أنها مستقلة تماما عن كل ذات إذلم يفطنوا إلى أن الطبيعة مخلوقة من خالق هو مصدرها وشرط وجودها وأنها مقيدة تماما بهذا المطلق .

ذهبت المثالية المطلقة إذن إلى وجـود عقل مطلق أو إلهى فى الطبيعة . وأن هـذا العقل الإلهى باطن فى الطبيعة ، وأن الطبيعة خاضعة فى حركتها وتطورها لهـذا المطلق الذى تختلط حركته بحركتها وصيرورته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصـدر الحركة فى الطبيعة نفسها . وتصبح حركة الظواهر الطبيعية مجردمظهر لحركة المطلق وتطوره . فصراع الظواهر الطبيعية وتطورها ، كل هذا خاضع لوجود المطلق وجودا باطنا فيها . فهو مصدرها وهو الذى يسيرها إلى غاية عليا .

فالمطلق يمثل فى نظر المثالية الموضوعيه الوجود الواقعى كله ، ونظرت إلى الفـكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهـذا المطلق . والمطلق بهذا الاعتبار حاضر فى الطبيعة ، مباطن لهـا ، وليس منفصلا عنها . وليس من شك فى أن هذه النظرة للمطلق تتفق كثيرا مع نظرة المسيحية لله باعتباره باطنا فى الطبعية immanent .

* * *

د ــ المثالية فى العلم :

انتهينا الآن من الإشارة إلى أشهر الاتجاهات المثالية المعروفة فى تاريخ الفلسفة إشارة عابرة . ولـكن الحديث عن المثالية لا يكمل إلا بالحديث عن صورة أخرى من المثالية ، وهى المثالية فى العلم .

فقد أراد بعض الفلاسفة العلماء أن يحيلوا الوجود الواقعي بكيفياته وصفاته المتعددة المنوعة إلى مجموعة من الكميات والمقادير والنسب والروابط والأرقام والقوانين العلمية. وحجتهم في ذلك أن الفلسفة والعلم لا يمكن أن يقفا عند هذه الكثرة الكيفية المنوعة لأن حصرها في مقادير مقننة وإخضاعها للقوانين العلمية أمر عسير. ومن أجل ذلك قالوا بضرورة إرجاع هذه الكثرة إلى شيء من الوحدة. والوحدة التي ارتضاها أصحاب هذا الاتجاه من الفلاسفة — العلماء هي الوحدة التي تظهر من خلال القوانين العلمية المعادلات الرياضية. فقد بدى لهم أن الإنسان لن يكون قادراً على إخضاع نفور الطبيعة له ومقاومتها لسلطته العقلية إلا عن طريق الأرقام الحسابية والنسب الرياضية والقوانين العلمية. فهي وحدها التي تستطيع أن تبرهن على خضوع الطبيعة لعقل الإنسان.

لكن هذا الاتجاه له خطورته فقد ظن بعض هؤلاء الفلاسفة العلماء أن دنيا الأرقام والعلاقات الرياضية هي عالم الواقع. ومن ثم خلقوا لأنفسهم عالماً خاصاً قوامه هذه الأرقام والنسب الرياضية، وعاشوا فيه. ولكنهم يتجاهلون بذلك أن هذا العالم المصطنع لاقوام له بذاته، وأن « الكم » الذي يسعون إليه ليس

كل شيء ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يجعلنا نستغنى عن الكيف الواقعي أو عن الواقع الكيفي . فإدينجتون Eddington في انجلترا مثلا يخطيء إذ يحيل الواقع إلى مجموعة من الروابط والقوانين العلمية والرموز الجبرية .

فهذا الاتجاه الذى يدعى أن عالم الكم هو عالم الواقع اتجاه خاطيء يؤدى إلى مثالية فى العلم لأنه يبعدنا عن الواقع الكيفي .

وليس بأقل خطأ منه فى نظرنا ذلك الاتجاه المضاده والذى ينظر إلى الرموز الرياضية والنسب والروابط العلمية على أنها مجرد تجريدات علمية اصطلح عليها العلماء اصطلاحا ولا تترجم الواقع فى شيء وانتهوا من ذلك إلى نوع من النسبية فى العلم أو مايمكن أن يسمى باسم الإسمية أو اللفظية العلمية le nominalisme scientifique وهؤلاء من أمثال هنرى بونكارية H. Poincaré وبيير دوهم Pierre Duhem وإدمو ندلى روى Ed' Le Roy .

فالروابط والقوانين العلمية ليست هى هى الواقع وليست كذلك بالتجريدات اللفظيه التى لاعلاقة لها بالواقع . والاتجاه الأول يؤدى بنا إلى مثالية فى العلم ، والاتجاه الثانى يؤدى إلى نسبية فى العلم وكلا الاتجاهين يبعدنا عن النظرة الصحيحة إلى القوانين العلمية وهى التى تنظر إلى هذه القوانين لاباعتبار أنها

بعيدة كل البعد عن الواقع بل باعتبار أنها مجموعة الروابط والنسب التى تعبر عن الواقع تعبيرا خاصا .

ومن أجل ذلك فإن هذه التعبيرات والرموز لاتكفى وحدها للدلالة على الواقع . وعلينا إذا أردنا حقيقة أن نلتقى بالواقع أن نترك هذه النسب العلمية من حين إلى حين لصطدم بالواقع و شكائمه ونلتقى بكيفياته و نلمس حرارته وحيويته . فالبحث العلمى بحث فى الماهية أو فى نوع خاص من الماهية هى الرياضية — الطبيعية . وهذه الماهية مختلفة عن الوجود الكيفى الواقعى الذى يسبقها ويتعداها ، والتى هى فى صميمها ليست إلا مجرد تعبير عنه .

٢ ــ فلسفة بين المثالية والواقعية

فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا

أراد إدموند هوسرل Edmund Huseerl (١٨٠٩ – ١٩٣٨) ان يؤسس فلسفة بين بين : لا هي مثالية ولا هي واقعية . وسمى فلسفة هذه بفلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا Le phénoménologie

والحق أن هذه الفلسفة قد أثارت تأويلات مختلفة متباينة . فالذين قرأوا الكتابات الأولى لهوسرل ذهبوا إلى القول بأن فلسفته عبارة عن بحث مثالى فى الماهيات المنطقية والنفسية . والوجوديون ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الماهية عند هوسرل مرتبطة بالوجود ، بالمعنى الذى يفهمونه هم من الوجود ، أى بالتجربة الحية . وهناك ــ من ناحية ثالثة ــ بعض مؤرخى الفلسفة المعاصرين من ذهبوا إلى أن فى فلسفة هوسرل عناصر واقعية كثيرة . وليس هنا مجال الحديث عن كل من هذه الإتجاهات ، إذا أننا لم نشر إليها إلا لنعطى القارىء فكرة ماعن صعوبة فهم هذه الفلسفة ، وعن أهميتها البالغة فى تاريخ الفلسفة المعاصرة .

عرّف هوسرل فلسفته بأنها منهج ، منهج للبحث عن الحقيقة . وفى رسالته عن « الفلسفة كعلم دقيق » . وصف الفلسفة بأنها علم نعرف به نقطة البـــدء الصحيحة . بأى شىء نبدأ ؟ . أنبدأ بهذا الواقع الممتد أمامنا ، والذى يفترض وجوده الرجل العادى ، ولا يفكر مطلقاً فى أن يناقشه ؟ لا . إن واقعية الرجل العادى أو — كما يسميها هوسرل — واقعية الموقف العادى أو الطبيعى l'attitude naturelle واقعية ساذجة تجعل صاحبها مشدود الوثاق إلى الواقع مقيداً بسلاسل من حديد تقيد حريته وتعوق نشاطه .

أنبدأ بالذات ، كما يذهب أتباع المذاهب الذاتية ، ونقول إن العقل الإنسانى هو الذى يخلق الأشياء ، أو العـالم كله ، ويشكله تشكيلا عقلياً ؟ لا . إن كل فيلسوف يتوخى الصدق لابد وأن يعترف بأن الأشياء مستقلة عن كل إدراك لها وسابقة عليه . علينا إذن أن نجد طريقاً أو منهجاً يخلصنا — من ناحية — من أخطاء وسذاجة واقعية الموقف العادى أو الطبيعى ، ويخلصنا — من ناحية أخرى — من الإرتماء فى أحضان مثالية متطرفة . وهذا المنهج الجديد هو فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا .

وفلسفة الظاهرات تقوم على عملية رد العـــالم الخارجى

فى صورته العادية إلى الذات ، ذلك أن هوسرل قد رأى أن من واجب الفيلسوف أن يقاوم انغماسه فى العالم على هذه الصورة الساذجة التى تظهر له منه . ومن أجل ذلك عليه أن يرد العالم إلى الذات . وعملية الرد هذه تشتمل على نوعين من الرد : الرد التصورى eidetic reduction الذى يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات أو التصورات ، ويسقط من حسابه الوقائع الجزئية ، والرد الشارطى transcendental reduction الذى يتميز بوضع جميع الأشياء المادية بين قوسين ، وبتعليق الحكم عليها أو بالأحرى على وجودها الواقعى . وهذا هو مايسميه هوسرل بمنهج الأبوشيه Epoché الذى يتبعه الفيلسوف ليجعل من العالم مجرد « ظاهرة » . وعلى الفيلسوف بعد ذلك أن يبحث فى إعطاء « معنى » لهذه « الظاهرة » التى علق الحكم على وجودها الواقعى ووضعها بين قوسين . وقد أوضح هوسرل هذا كله فى كتابه الرئيسى : « أفكار نحو الفلسفة الفينومينولوجية » .

Ideés directrices pour une Phénoménologie

وعلى ذلك فإن تسلسل خطوات المنهج الفينومولوجى يكون كالآتى : العالم — العالم كمجرد ظاهرة — البحث عن « معنى » يعطيها « الإجو » لهذه الظاهرة .

والآن ما ماهية هذا المعنى الذى يحاول « الإجو » أن يعطيه للعالم — كظاهرة ؟ يرى هوسرل أن من واجب الفيلسوف أن يبعد عن كل المحاولات المذهبية الإنشائية التى يقدم لنا فيها « إنشاء » نظرياً للعالم . وعليه أن يقيد نفسه « بوصف » الظواهر التى أمامه فحسب . فالمنهج الفينومينولوجى منهج وصفى يقوم فيه الفيلسوف بوصف الظواهر التى تبدو لشعوره ويقاوم فى نفسه كل نزعة مذهبية نظرية يقدم لنا العالم فيها فى صورة كاملة منظمة وكأنه قد رسمها رسماً دقيقاً وأحاط بكل دقائقها وتفصيلاتها . وقد أثرت الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات باعتبارها فلسفة وصفية فى الفلسفات الوجودية أعظم تأثير لأن هذه الفلسفات فى صميمها ليست إلا فلسفات وصفية تعارض الإنشاء المذهبى .

وفى هـــذا الوصف الذى يحاول أن يقدمه الفيلسوف للظواهر وللعالم يلاحظ أن شعوره دائماً متجه إلى موضوع آخر يوجد خارجه . وهذا هو مايعنه هوسرل بالقصد أو الاتجاه l'intentionnalité الذى يلعب دوراً رئيساً فى فلسفة هوسرل . ومعنى ذلك أن الشعور عند هوسرل يقصد موضوعه الذى يغايره فى كل لحظة من لحظاته ، وبه ميل طبيعى يحيله إلى هذا الموضوع ويبعده عن تأمل ذاته . والشعور فى اتجاهه هذا نحو الموضوع لايخلق هذا الموضوع أو يوجده كما تدعى المثالية الذاتية . وذلك

لأنه فى اللحظة التى يتجه الشعور إلى موضوعه يجد هذا الموضوع أمامه على نحو لا يجعله يتدخل فى إيجاده. فالعالم والموضوعات كلها بوجه عام ماثلة أمام الشعور فى حالة « معية » وإياه. ومثول العالم فى حالة معية مع الشعور خطوة سابقة على معرفه الشعور له. وإذا كان للشعور معطيات données فهناك معطيات موضوعية سابقة على هذه المعطيات الشعورية، وهذه المعطيات الموضوعية يسميها هوسرل « بالمعطيات الســـابقة على المعطيات الشعورية pré-données وهذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتى يجدها الشعور ماثلة أمامه فى اللحظة التى يتجه فيها إلى موضوعه لها زمانها الموضوعى الخاص، وهى التى تجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية. وهوسرل يقرر ان موضوع الشعور له تاريخ. وهذا التاريخ يجعلنا نرجع به إلى الصورة التى كانت له قبل أن يكون موضوعاً للشعور أى قبل أن يظهر من خلال الشعور. وفضلا عن ذلك، فإن الأشياء عند هوسرل تتمتع بوجود حقيقى لا من حيث أنها تستمده من وحدة الشعور أو الإجو بل من حيث أن لها وحدة خارجية خاصة بها، تتمثل فى العلاقات الموضوعية بين هذا الشىء موضوع الإدراك (هـذا الكتاب مثلا) وبين جميع الأشياء التى يوجد مرتبطاً بها مثل المائدة الموضوع عليها الكتاب

والأشياء الأخرى المجاورة له على المـائدة ، ومركز المائدة بالنسبة إلى الأشياء الأخرى الموجودة فى الحجرة . . . الخ .

وفيما يتعلق بإدراك الإنسان للأغيار أو للأشخاص الآخرين الموجودين معه فى المجتمع ، أى إدراك العلاقة بين الفرد والأغيار أو بين الأنا والغير moi-autrui ، فقد ذهب هوسرل إلى أن وجود الأشخاص الآخرين يفرض على الذات الشاعرة ويكون ماثلا أمامها قبل أن يظهر فى داخل التجربة الشعورية .

هذه إشارة سريعة لبعض الجوانب الواقعية فى فلسفة هوسرل فالتجربة الفينومينولوجية بها جانب سلبى يتمثل فى هذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتى يجدها الشعور ماثلة أمامه (وهـذا هو الجانب الذى يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية) وجانب إيجابى يتمثل فى عملية رد العـالم إلى الذات ، وفى « المعنى » الذى تعطيه الذات أو الإجو للعـالم وهو ما يطلق عليه هوسرل الفعل الشارطى للذات أو الإجو (وهـــذا الجانب يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة مثالية) .

وقـد نادى هوسرل فى فلسفته بالرجوع إلى الأشياء نفسها en personne - es selbst أى إلى الأشياء الظاهرة فى الشعور ظهورا بيّـنا أمام البداهة : بداهة التجربة الحية L'expérience vécue . ومعنى ذلك أنه لـكى نحكم على شىء ما لابد أن نرجع إلى الذات لنلتقى

بهذا الاتجاه الباطنى أو القصد الشعورى . فإن كان هـذا الاتجاه « ممتلئا » أى مصحوباً بحضور الشىء أمام الذات الحية ، حكمنا بوجود هذا الشىء ومن ثم بحثنا عن « معنى » نحاول أن نعطيه لهذا الشىء . .

واهتمام هوسرل بهذا « المعنى » الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشىء الذى أمامى هو الذى جعـل الوجوديين يتأثرون فلسفته ويؤولوها تأويلا خاصاً يتفق مـــع اتجاههم المثـالى . فهم يقولون إن « المعنى » الذى أحاول إعطاءه للشىء كما يظهر أمام تجربتى الحية مستمد من تجربتى الشخصية بإزائه . وهذه التجربة الشخصية من شأنها أن تظهرنى على وجهة نظرى الخاصة تجاه هذا الشىء . وسيؤدى هذا إلى أن أخلع على الشىء ما أراه أنا فيه ، وما أريد أن أراه فيـه باعتبارى فردا له عالمه الخاص ووجوده الخاص وتجربته الحية الخاصة . ومن أجل ذلك ، قال الوجوديون إنهم من تلامذة هوسرل .

والواقع أن الفينومينولوجية أو فلسفة الظاهرات تحتمل هذا التأويل . فمناداة هرسرل بالاستماع إلى « التجربة الحية » — وهى تجربة تقوم على الإتصال المباشر بين الذات الحيـة وبين الأشياء (مع ملاحظة أن الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة)— قد فهم عند الوجوديين على أنه مناداة بالاستماع إلى « التجربة الشخصية

الذاتية » . ولكننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التأويل يمثل وجهة نظر واحدة . وهو لا يلزمنا ولا يقيد هوسرل نفسه . لأن المعنى الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشيء ليس من الضرورى أن أؤوله تأويلا شخصيا ذاتيا بحتا . إذ أن وجود الشيء أو معناه ليس وقفا على ما أعطيه له أنا من معنى ، وإنما يرتبط كذلك بقيامه فى المكان محاطا بالأشياء الموضوعية الأخرى ويرتبط أيضا بالمعنى الذى يحمله الآخرون بإزائه ويرتبط ثالثا بالمعنى الموضوعى لهذا الشيء أى بمعناه العام وبما اصطلح عليه الناس بإزائه فى حياتهم الواقعية وهى حياة تتعدى وتفوق ما يحمله له كل منهم من معنى خاص . وباجتماع هذه العناصر وغيرها تستطيع فلسفة الظاهرات أن تظفر بتأويل واقعى إلى جانب تأويلها الوجودى السائد .

٣ – الواقعيـــة

الفلسفة الواقعية بوجه عام هى تلك الفلسفة التى لا تريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء فى سبيل الذات أو هى التى تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية فى الحكم على الأشياء. وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هى الفلسفة التى تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات وتربط وجود الأشياء بعجلة الذات بحيث تجعل الذات مسؤولة لا عن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضا ، إذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية على هذا النحو فإن الواقعية تميل — على العكس من ذلك — إلى الإعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات وإن كان لها أثر غير منكور فى معرفتنا للأشياء ، فإننا لا نستطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء .

فالواقعية تنكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها الأمر الذى أدعته المثالية وبالغت فيه . ولعل مبالغة المثالية فى إدعائها هذا القول وإصرارها عليه هو الذى أدى إلى قيام الواقعية باعتبارها رد فعل ضد هذا الإدعاء . أما من ناحية معرفة الذات

للأشياء وقدرتها على هـذه المعرفة فمن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية أنكرت على الذات هـــذه القدرة أيضاً بحيث جعلت الذات فى موقف سلبى محض ، تتقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التى تلتقطها. هـذا القول ليس إلا إفتراء صارخا على الواقعية الفلسفية . لأن الواقعية لم تلغ الذات على حساب الأشياء بل أعترفت بفاعليتها ونشاطها ولم تنـكر الدور الذى تقوم به فى معرفة العالم . ولـكنها بدلا من أن تلقى على الذات كل المسئولية فى معرفـــة العالم والأشياء ، وبدلا من أن تستمع إلى صوت الذات وحده أرادت — متمشية فى ذلك مع النزعة الديموقراطية — أن تعطى للأشياء حق الـكلام ، أرادت أن تستمع إلى صوتها بعد أن ظلت الإنسانية تستمع إلى صوت الذات آمادا طويلة . إذ من يدرى ؟ لعل الأشياء وحدها — دون أن تطلب مددا من الذات — لعلها قادرة على القيام بتجمعات أو بتشكيلات متقنة ، تجدها الذات أمامها عندما تتجه إلى معرفة الطبيعة . وليس من شك فى أن هـذه التشكيلات تمثل فاعلية الطبيعة أو قدرتهـا الذاتية على الوقوف على أرجلها وحدها من غير أن تستعين بالذات . فبأى حق إذن نحرم الطبيعة من هـذه الفاعلية ؟ وبأى حق إذن نلقى بالمسئولية كلها على الذات ؟

أرادت الواقعية إذن أن تقوم بعملية توزيع للمسئولية : مسئولية معرفة الإنسان للعالم ، فتعطى جزءا للذات وفاعليتها وجزءاً آخر للطبيعة وفاعليتها . وعن طريق تفاعل هذه الفاعلية المزدوجة : الفاعلية الآتية من الذات ، والفاعلية الآتية من الطبيعة ، تتم معرفة الإنسان للعالم . فالواقعية فى صميمها قد قامت إذن لتقاوم هذه « الأثرة » التى اتسمت بها المثالية على مر العصور والتى تمثلت فى محاولة إرجاع كل شىء وكل مسئولية إلى الذات العاقلة . ولكنها لم تقصد بحال من الأحوال إلى إلغاء وجود الذات وإلى القضاء على فاعليتها . إذ لو فعلت ذلك لما كانت جديرة بأن تسمى فلسفة .

وقبل أن نعرض لشرح بعض الأسس التى تقوم عليها الواقعية الفلسفية نريد أن نقوم أولا بتحليل سريع للواقعية الساذجة التى كثيرا ما خلط بينها وبين الواقعية الفلسفية .

ا ــ الواقعية الساذجة

الواقعية الساذجة هى واقعية رجل الشارع الذى يحصر نفسه فى دائرة حياته الضيقة ، يدبر أمور معاشه ، ويكرس نفسه لها وينغمس فيها حتى يغرق إلى أذنيه . هــــذه هى الصورة الأولى للواقعية الساذجة . والحياة التى تظهر لنا من خلال هذه الصورة هى الحيـاة اليومية الدارجة . وأهم ما تتصف به هذه الحياة أنها « ثرثارة » (والتعبير من وضع هيدجر) ومعنى هـذا أن مشاكلها الجزئية التافهة لا تنتهى ، يأخـذ بعضها برقاب بعض ، وتسـلم الواحدة منها إلى الأخرى بحيث لا تدع لرجل الشارع فرصة التفـكير فى نفسه أو بحث علاقته بالوجود الخارجى العام .ورجل الشارع يؤمن بحياته الدارجة إيمـانا أعمى ، ويتهالك على حـل مشاكلها المتعددة ، وينساق فى تيارها الجـارف ويفقد نفسه فيـه أو يكاد . وحياته هـذه الدارجة تمثل عنده كل الحياة ، ووجوده هذا الثرثار يتراءى له وكأنه الوجود كله . وفضلا عن ذلك ، فإن رجل الشارع يرفض أن يزج بنفسه فى مشاكل عامة لأنها تبدو له مضيعة للوقت ، لوقته هو الثمين جـداً فى نظره . وقـد يقول لك عندما تحاول أن تعرض أمامه مشـكلة عامة : مالى ومال هـذا

الكلام . أنا رجل واقعى » . وهو يقصد من ذلك أنه يحصر نفسه فى دائرة مشاكل حياته الخاصة ، ولايريد أن يذهب بأفقه إلى مايعدها . وهو يقصد كذلك أنه يؤمن بأن حياته اليومية هى وحدها الحياة المجدية ، ذات القيمة بالنسبة له ، وهو من أجل ذلك لايريد عنها حولا .

فالصورة الأولى للواقعية الساذجة إذن هى صورة الحياة الدارجة الثرثارة . ولكن هذه الواقعية لها جوانب أخرى . فقد تتسع نظرة الرجل العادى قليلا حتى تسمح له بمناقشة طريقة معرفته للأشياء . وسيتضح له أنه يثق ثقة عمياء بالمعرفة التى تأتى له عن طريق الحواس . والواقع عنده هو ماتقدمه له الحواس . ولذلك فإنه يفترض افتراضاً وجود العالم الخارجى فى صورة المحسوسة ، ويسلم به مقدما دون أن يناقشه . ومن أجل ذلك فان هذا العالم المحسوس يفرض نفسه على رجل الشارع فرضاً . لأنه ينظر إلى الحقائق المحسوسة الخارجية باعتبارها الأصل ، وينظر إلى معرفته لها على أنها مجرد نسخة من هذا الأصل . ولهذا ، فقد شاع تشبيه معرفة رجل الشارع أو المعرفة فى الواقعية الساذجة بآلة التصوير التى تنقل لنا نقلا أميناً الحقائق الخارجية دون أن تناقش وجود هـــذه الأشياء أو تتصرف فى الصورة التى تلقطتها منها .

وعلى ذلك فإن الإدراك فى الواقعيـــة الساذجة يتميز بأنه إدراك فوتوغرافى . ومعنى ذلك أنه إدراك منسوخ من الواقع ، ومن الحقائق الخارجية دون تصرف . فرجل الشارع رجل تائه : تائه فى الحياة اليومية ، وتائه كذلك فى الوجود الخارجى المحسوس وهو لايستطيع مطلقاً أن يفصل بين نفسه وبين هذا الوجود المحسوس . ولذلك فهو يجعل نفسه صورة منه لأنه ملتحم وإياه ، مندمج فى وجود الأشياء ، تائه فى العـالم الخارجى ، وكأنه جزء أو صورة منه .

فالإدراك فى الواقعيـــة الساذجة يتصف إذن بأنه إدراك فوتوغرافى ، لأنه ينقـل الواقع المحسوس بأمانة دون تصرف ، ولأنه إدراك منسـوخ من هذا الواقـع ، ولأنه إدراك مفروض من الخارج ، ولأنه كذلك إدارك ممتزج بالواقع تائه أوضائع فيه. فرجل الشارع لايستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجى لأن هذا الفصل يحتاج إلى مجهود عقلى يجعل الرجل العادى يتقبل الآثار الحسية ويسمح بانطباعها عليه . وهو يسمح بانطباعها عليه دون أية مقاومة ، لأن المقاومة لاتصـدر إلا عن شخص يشعر بكيان مسـتقل له . وهو لم يصـل بعد إلى تصور كيان مستقل لنفســه وبالتالى لم يصل إلى تصور كـيان مستقل للاشيـاء

الخارجية (١) . فهو إذن ممتزج بالأشياء الخارجية ؛ ومن أجل ذلك يتركها تنطبع عليه .

ومن هذه الناحية يبدو إدراك رجل الشارع على أنه إدراك آلى ، وهذه صفة أخرى لكونه فوتوغرافياً . فآلة التصوير عندما تلتقط مناظر الأشياء التى أمامها ، لسان حالها يقول : « أنا كالأشياء تماما ، لافرق بينى وبينها ، ولن يتأثر وجود هذه الأشياء حين أتدخل لالتقاطها لأنى سأكون أمينة فى هذا الالتقاط . بل إننى أكوّن جزءاً من هذه الأشياء وحين أتدخل لانتزاع قطاعات صغيرة أو أجزاء صغيرة منها فستكون هذه الأجزاء هى الأشياء لأنها ليست إلا صوراً للأشياء ، وأنا نفسى صورة من الأشياء

(١) يرى الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه عن « نظرية المعرفة » أن المعرفة فى الواقعية الساذجة شبيهة بالصور التى تلقطها آلة التصوير . ولكنه يرتب على هذه القضية نتيجة لانوافقه عليها . فهو يقول إن المعرفة فى الواقعية الساذجة قائمة فى « أن العالم الخارجى موجود بغض النظر عن وجودى ، إذ هو موجود مستقلا عن معرفتى إياه . فالمصباح المضىء على مكتبى قائم هناك سواء اتجهت إليه ببصرى لأراه أو أقفلت عينى بحيث لا تراه . فالأمر ها هنا بذاته الأمر فى آلة التصوير وماتصوره ، فالشىء المصور موجود سواء اعترضته الة التصوير لتلتقط صورته أو لم تعترضه » . ولكننا نعتقد على العكس من ذلك أن تصور وجود مستقل للعالم الخارجى لاتستطيعه الة التصوير ، ولا يميز الواقعية الساذجة التى يوجد فيها الرجل العادى ممتزجا مع الأشياء الخارجية . أما تصور الأشياء الخارجية على أنها مستقلة عنى فلا يأتى إلا فى مرحلة متأخرة جداً ، هى مرحلة الواقعية الفلسفية ، التى أسقطها الدكتور زكى من عرضه وخلط بينها وبين الواقعية الساذجة .

فتصور رجل الشارع للواقع تصور ساذج فوتوغرافى لهـذه الأسباب مجتمعة . وهذا التصور لايرجع ، ولايمكن أن يكون راجعاً ، إلى أنه يتصور هذا الواقع باعتباره مستقلا عنه . بل يرجع على العكس من ذلك تماماً إلى أنه يتعذر عليه أن يفصل بين نفسه وبين الواقع . وهذا يدخل دون شك فى دائرة تزمت رجل الشارع. فرجل الشارع متزمت إلى أبعد الحدود . ومن أجل ذلك يعتقـد انه يـكوّن والأشياء الخارجة وشيئا واحـداً، وأنهاموجودة فيـه أو أنه موجود فيها ولا انفصال لوجوديهما . إنه يتصور دائمـاً — كما يقول هو سرل فى كتابه «الأفكار» Les Idèes عند وصفه للموقف الطبيعى أو العادى — أنه « مع » الأشياء ، وأنه يدركها إدراكاً مباشراً دون أن يناقش وجودها أو وجوده بالنسبة لها لأنها « هناك » أمامه وحسب ، ولأنه يـكوّن وإياها حقيقةواحدة أو واقعاً واحداً .

وهذه الواقعية الساذجة — واقعية رجل الشارع أو واقعية الموقف الطبيعى أو العادى — أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية لأن الإنسان فى أول عهـدة بالأشياء لايستطيع أن يفصـل بين وجوده ووجودها ، ويتصور أنه مركز العـــالم ومركز وجود الأشياء الخارجية . لاباعتبار أنه يخلع عليها الوجود بل لانه قائم فيها ومختلط بها . وقد يتصور الإنسان فى هذه المرحلة المختلطه

أن ثمة قوى مجهولة تسيطر عليه وعلى الأشيا. فتجعلها فيه وتجعله فيها وتمزج بينها وبينه على نحو لايستطيع معه أن يميز بين وجوده ووجودها . وفى هذه المرحلة تفرض الأشياء الخارجية وجودها على الرجل العادى فى واقعيته الساذجة . ولـكن هذا لايدل مطلقاً على أنه يدرك أن الأشياء مستقلة عنه وإنما يدل فقط على انه آلى التفـكير وعلى أن جهده العقلى محدود جداً ، بلغ من ضآلته أن أصبح الرجل العادى فى حالة « تقبل » أو « انفعال » أمام الأشياء الخارجية وتلاشت أو كادت فاعليته الذهنية . الأمر الذى يجعله ملتحما مع الأشياء الخارجية ، مشدود الوثاق بها ، متهالـكا عليها ولايسمح لنفسه بمقاومة تأثيرها وانطباعها عليه .

●

ب — الابتعاد عن الواقعية الساذجة

ولـكن هذه الثقة العمياء بالعالم الخارجى لاتستمر طويلا . والرجل العادى لايظل طويلا تائها هكذا فى العالم المحسوس ، لايشعر بكيان مستقل لنفسه ، ولا يشعر باستقلال وجوده عن وجود الأشياء الخارجيةأو باستقلال وجود الأشياءعن وجوده . نقول إن الإنسان لايظل طويلا فى هـذا الاختلاط غير المتميز مع الأشياء إذ سرعان مايتجه إلى ذاته ، ويقلل من تهالـكهعلى العالم الحسى الخارجى ، ويزداد شعوره بذاتيته . حينئذ تبدأ مرحله

جديدة يفصل فيها الإنسان بين نفسه وبين وجود الأشياء الخارجية ويشعر بأنه قوة يجب أن يعمل حسابها فى العالم . وقد يصاحب شعور الانسان بوجوده المستقل ، شعوره بوجود مستقل للاشياء الخارجية . وقد يحتاج هذا الشعور الأخير منه إلى فترة نضج عقلى أخرى .

وهناك أسباب كثيرة تدعو الإنسان إلى الشعور بذاتيته وإلى الفصل بين وجوده ووجود الأشياء الخارجية . فسرعان مايكتشف الإنسان أنه يخطىء فى إدراكاته الحسية . واكتشافه لخطئه معناه أنه ليس هو الأشياء أو أنه ليس آلة فوتوغرافية تسجل عليها التأثيرات الحسية المختلفة . إن الآلة الفونوغرافية لاتخطىء ، وهى تسجل الآثار الحسية بأمانة فائقة . ولكن هذه الأمانة مفروضة عليها . فهى أمينة رغم أنفها . إنها تود لو أخطأت تود لو كانت قادرة على الخطأ ، ولكنها لن تبلغ أبداً ماتريد . إن الخطأ (وكذلك الخطيئة فى ميدان الأخلاق) عيب ملازم للإنسان ولكنه أمل بالنسبة إلى آلة التصوير . فاكتشاف الإنسان لقدرته على الخطأ اكتشاف لذاتيته وتوكيد لشخصيته ودحض للقول بأنه نسخة من الأشياء الخارجية .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن الإنسان يكتشف أن

إدراكه للأشياء الخارجية قد يختلف عن إدراك الشخص الآخر . ومعنى ذلك أن به شـــيئا ما يميزه عن الأشخاص الأخرى وأنه يتقبل الآثار الحسية على نحو يغاير تقبل الأشخاص الأخرى لها. وهذا من شأنه أن يزيد الشعور بذاتيته ويقلل من انصهاره فى العالم الخارجى .

وفضلا عن ذلك فان الإنسان يكتشف أنه قادر على أن يخلع على الأشياء الخارجية من صور الخيال وتهاويل الأحلام ما ليس فيها . وهو قادر على أن يعيد إبداع العالم من جديد وإلباسه صورة غير صورته .

كل هذا من شأنه أن يعطيه ثقة هائلة فى ذاته . ومن ثم نراه يبعد عن الانصهار فى الأشياء الخارجية ، ويسعى إلى الفصل بين ذاته وبين هذه الأشياء .

وهذا إيذان بانتهاء الواقعية المادية الساذجه وببدء الإنسان مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفلسفى ، وهى مرحلة المثالية . وقد تسبق الحركة المثالية موجة من الشك : يضع فيها الإنسان وجود الأشـــياء الخارجيه موضع الشك ويعصف بقيمة إدراكاته الحسية .

تبدأ الحركة المثالية خجولة محدودة شأنها فى ذلك شأن كل الحركات فى أول نشأتها .

فقد تصور ديكارت العلاقة بين الذات والعالم الخارجى على أنها علاقة ثنائية ، وفصل بين كل منها ، وأقام لكل منهما عالما خاصا جعله موزايا للعالم الآخر . ولذلك فإننا نرى ديكارت يميز بين نوعين من الجواهر : الجوهر الممتد الذى يملأ المكان ، والجوهر المفكر الذي يملأ ذواتنا والذى يقوم بعمليات مختلفة مثل التفكير والرغبة والإرادة .

وهذه الثنائية المؤسسة على التوازى بين الذات والموضوع كانت أول رد فعل قامت به المثالية العقلية ضد الواقعية المادية الساذجة . ولكن رد الفعل هذا لم يكن إلا مجرد خطوة غير كافية لإرساء قواعد المثالية الصحيحة . وذلك لأن ترك عالم الامتداد فى حالة تواز مع عالم الذات قد يؤدى إلى استقلاله عن الذات وعدم الخضوع لسيطرتها .

والمثالية لاتقنع بهذه النظرية المتهيبة الخجولة إلى عالم الامتداد الحسى ولذلك نراها تحاول أن تعدل من خطتها لتدخل العالم المحسوس فى حوزتها بدلا من أن تتركه فى حالة تواز يوشك فيها أن يفلت من بين يديها . ومن هنا نفهم قيمة الدور الذى لعبه كانت فى تاريخ المثالية . فقد اتخذ كانت نقطة بدئه من التجربة . والتجربة

كما يفهمها عبارة عن العالم المحسوس من حيث أنه خاضع للعقل ومن حيث أن العقل مباطن له مبثوث فيه .

هذه المثالية الكانتية تمثل قفزة جريئة فى تاريخ المثالية كله ، اكدت فيها الذات وجودها على نحو لم يسبق له مثيل . فلم تعد المثالية على يد كانت تلك المثالية الخجولة التى نجدها عند ديكارت والتى تخشى الهجوم على عالم الامتداد الحسى فتقنع بتركه فى حالة تواز مع الذات . ولم تعد كذلك تلك المثالية التى نجدها عند الفلاسفة الإنجليز (لوك ، باركلى ، هيوم) والتى لم تستطع التخلص تماما من العالم المحسوس فتصورت عالم الأفكار على غرار عالم الصور الحسية . بل أصبحت المثالية على يد كانت مثالية جريئة هجمت على التجربة الحسية كلها لتخضعها للعقل وشروطه ومقولاته . فكانت قد تصور الشروط والمقولات العقلية على أنها باطنة فى التجربة ، وذلك لكى يوسع من نطاق الحقل الذى تعمل فيه المثالية .

وأيا ما كان الأمر فإن المثالية الكانتية تبدو لنا على أنها الصورة التى أكدت فيها الذات نفسها على نحو فريد لم يسبق له مثيل . وهى من هذه الناحية تقع فى الطرف المقابل للواقعية الساذجة . فإذا

كان رجل الشارع فى الواقعية الساذجة يثق ثقة عمياء بالأشياء الخارجية فإن كانت يثق ثقة عمياء بالذات : بالذات التى بلغت من ثقتها بنفسها أن نزلت إلى حقل التجربة الحسية فواجهته وأقامت فيه ونشرت عليه مقولاتها العقلية فلفته فى طياتها لفاً .

حـ – الواقعية الفلسفية

واقعيات :

قبل أن نتعرض للواقعية الفلسفية يحسن أن نتناول المعنى الذى تتخذه « الواقعية » عند بعض الاتجاهات الفلسفية وغيرها .

فهناك الواقعية بمعناها المألوف الذى يستخدم فى الحياه استخداما غير دقيق وغــير واضح «كن واقعيا » : يقولها لك صديقك ويريد بذلك أن يحضك على أن تستسلم للأمر الواقع ، وأن لاتثور عليه ، وأن ترضى به كارها . ويقولها لك القوى ليرغمك على أن تقبل مايمليه عليك من شروط . ويقولها المستعمر للأمم المغلوبة على أمرها ليقتل فيها كل روح المقاومة ويميت فيها الثورة عليه ، ذاكراً لها قوته وجبروته وجيوشه وأساطيله البحرية والجوية . والواقعية بهـذا المعنى تحمل معنى الخنوع والاستسلام وتقتل فى الفرد والأمة الروح الثورية التى يؤكد بها كل منهما وجوده وتدفعه إلى تحقيق إمكانياته وتعينه على الطموح والتقدم فى الحياة . فعندما يقول لنا المفاوض القوى أو المستعمر القوى «كونوا واقعيين » فإن معنى قوله هذا سيكون « القوا السلاح »

أو « كفوا عن المقاومة » . هذه الواقعية المرذولة المستسلمة علينا أن نتجنبها وننفر منها ونقاومها ما وسعنا ذلك .

وهناك كذلك الواقعية الساذجة التى يثق بها رجل الشارع ثقة عمياء ويسير إليها معصوب العينين . وقد رأينا أن أهم مايميز هذه الواقعية هو امتزاج الرجل العادى بواقعه على نحو لا يستطيع أن يفصل بين نفسه ونفسه ، وبالتالى ، لايستطيع أن يشعر بوجود مستقل لنفسه عن الواقع أو بوجود مستقل للواقع عنه . ورأينا كذلك أن هذه الواقعية واقعية متزمتة لاتعمل حسابا للخطأ لأن رجل الشارع لايناقش نفسه الحساب ولا يعتقد أنه يخطىء .

وهناك أيضا الواقعية البرجماتية . وقد سبق أن قلنا إن الحقيقة عند الرجل البرجماتى هى تلك التى تقود إلى النجاح فى الحياة ، وهى التى ترتبط بالآثار العملية للفعل وهى التى تخدمنا فى الواقع العملى . ومن شأن هذا كله أن يقرب الواقعية البرجماتية من الواقعية الساذجة الدارجة .

ومع ذلك فان الواقعية البرجماتية أرقى من الواقعية الدارجة وأكثر نضجا منها . فالرجل البرجماتى ليس له غرور الرجل الساذج وتزمته . وهو يعترف مقدما بأخطائه ويقدم لنا فى هذا السبيل نظرية جديدة للخطأ قوامها القانون القائل بأن : القضايا

التى ليس لها آثار عملية خاطئة . هذا فضلا عن أن البرجمانى لا يقف فى سلوكه عند الظاهر من الأمور كما يفعل الرجل العادى وذلك لأنه طموح يريد أن يحقق للانسان كل ما يفيده فى حياته ومن أجل هذا فإنه يتخذ لنفسه شعاراً : ليس هـــذا كافياً تماماً ever not quite .

ولكن هذه الواقعية البرجماتية — وهذا نقد سبق أن قلناه — لا تقدم لنا بحثا إيجابيا عن الحقيقة لأن المعيار الذى تقدمه لنا يصلح لاستبعاد القضايا التى ليست لها آثار عملية من دائرة القضايا الصحيحة ولكنه لا يرشدنا إرشاداً مباشراً إلى القضايا الصحيحة . وفضلا عن ذلك فان هذه الواقعية لا تفهم من الواقع إلا الواقع العملى الذى يؤدى إلى خدمة الإنسان فى حياته العملية ومعنى ذلك أن البرجماتى لا يهتم بالواقع إلا بالقدر الذى يفيده ويكون متمشيا مع مصالحه الشخصية وحاجاته الفردية . فهو لا يهتم إلا بما يعنيه هو ولا يعترف بحقيقة إلا بما يؤدى إلى تحقيق أغراضه . ولهذا فان الابحاث البرجماتية كثيراً ما تنتهى إلى أنواع مختلفة من المثالية .

وهناك كذلك نوع آخر من الواقعية الميتافيزيقية التى تبدأ بأن تضع المطلق فى الواقع وتحيل كل ما يطرأ على هذا الواقع من تغير وصيرورة إلى هذا المطلق وحضوره او قيامه فى كل جزء

من أجزاء الكون وفى كل فعل من أفعال الإنسان . وهذه الواقعية الميتافيزيقية ليست شيئاً آخر إلا ما أطلقنا عليه المثالية الموضوعية أو المطلقة ، كما عرضنا لها عند هيجل وكما نلتقى بها فى كثير من الفسلفات المسيحية . ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذه الواقعية ليست إلا واقعية معكوسة لأن الواقع عندها هو واقع المطلق وحده . من أجل ذلك فهى لاتحمل من الواقعية إلا إسمها لأنها فى حقيقة الأمر ليست إلا مثالية متطرفة . إذ أنها لا تؤمن بهذا العالم إلا باعتباره مجرد مظهر للحقيقة المطلقة الباطنية فيه .

وهناك أخيراً واقعية ظهرت عند أصحاب الوضعية المنطقية أطلق عليها برتراند رَسّل B. Russell (وهو أحد مؤسسى هذا المذهب) إسم الواقعية التحليلية réalisme analytique ..

يعتقد رسل — شأنه فى ذلك شأن جميع الواقعيين — أن وجود الأشياء ليس رهناً بمعرفتها أى أن وجود الشيء مستقل عن معرفتى له ويتعدى أو يعوق هذه المعرفة . لكن واقعية رسل تتصف بصفة أخرى ، وهى أنها تحليلية . فما الذى يقصده رسل بهذه الكلمة ؟ الفلسفة عند رسل عبارة عن تحليل للالفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية. فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جديدا عن

العالم، وليس من مهمته أن يحكم على الأشياء . بل أن مهمته محصورة فى تحليل وتوضيح المعانى والألفاظ والعبارات تحليلا وتوضيحا منطقيين . ومعنى ذلك أن الوجود الحقيقى عند رسل وأصحاب الوضيعة المنطقية ليس هو الوجود الشيء أو وجود الموضوعات الشيئية بل وجود المعانى والماهيات الرياضية أو المنطقية التى يقوم الفيلسوف بتحليلها . وهذا يؤدى فى نهاية الأمر إلى أن يحيل الوجود الواقعى الممتد فى المكان وفى الزمان المكانى إلى وجود مجرد هو وجود الماهيات الرياضية والمنطقية ، وهو يمثل عند رسل الوجود الواقعى بمعنى الكلمة . وذلك لأن الوجود الواقعى فى رأيه هو ذلك الوجود الذى لايتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية . ووجود الماهيات الرياضية والمنطقية من هذا الطراز ، إذ أن المعانى الرياضية والمنطقية لها وجود مستقل عن تمام الاستقلال .

وهذا صحيح . ولكننا نريد أن ننبه هنا فقط إلى أن واقعية هذا العالم المجرد القائم على الماهيات الرياضية المنطقية تختلف عن الواقعية الموضوعية الشيئية التى يفهمها أصحاب المذهب الواقعى أو أصحاب الواقعية الفلسفية .

الواقعية الفلسفة والثورة على نظريه المعرفة :

قلنا إن الواقعية قامت لتحد من تأثير الذات ومن تقييد وجود الأشياء بعجلتها على نحو ما ذهبت إليه المثالية الذاتية . ولعل تأثير المثالية بوجه عام لم يتضح كما اتضح فى نظرية المعرفة . فكان من الطبيعى إذن أن توجه الواقعية هجومها على نظرية المعرفة .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة تقوم على أن المثاليه الذاتية لا تعترف إلا بوسيلة واحدة تجعلنا نتصل بالعالم الخارجى . وهذه الوسيلة تنحصر عندها فى بحث إمكانية المعرفة ورسم الحدود التى يجب أن تقف عندها المعرفه العقلية . ففيلسوف نظرية المعرفة يقول لك : انك لن تستطيع أن تعرف العالم إلا إذا كنت أولا على يقين من أن المعرفة نفسها ممكنة . وهذا معناه بعبارة أخرى أن كل معرفة لا بد أن تُسبق ببحث فى إمكانية المعرفة .

ولكننا نتساءل الآن مع الواقعيين المحدثين عن قيمة هذا البحث وضرورته . فعند ما أؤكد أن الماء يغلى لأنى أراه يغلى أمامى . فهل استلزم هذا القول منى أن أبحث أولا عن كيفية معرفتى لأن الماء يغلى ، وعن إمكانية معرفتى هذه ، وعن حدود هذه المعرفة .؟ الحق أننا هنا أمام قضيتين مختلفتين . القضيه الأولى تقول : « الماء يغلى » . أما القضية الثانية فتقول : انى أعرف أن الماء يغلى » .

والقضية الأولى لا تفترض شيئاً يتعلق بمعرفة هذه الظاهرة ، أو بإمكانية معرفتها ، وإنما تبدأ من الغليان الواقعى للماء ، وتكتفى بذلك . أما القضية الثانية فهى تفترض إمكانية معرفتى لهذه الظاهرة وحدودها وكيفية معرفتى لها . وفيلسوف نظـــرية المعرفة يبدأ بالبحث فى جميع هـذه الافتراضات ، ويوقف بحثه عليها فيضل الطريق فى متاهاتها المتشعبة وأروقتها المتعددة ويبعد بذلك عن الوجود الواقعى .

علينا إذن أن لا نتخذ نقطة بدئنا فى البحث الفلسفى من نظرية المعرفة بل من الواقع الطبيعى بما يشمل عليه من صيرورة أصيلة .

ولم يخطىء أصحاب نظرية المعرفة فقط فى نقطة البـــدء التى ارتضوها فى بحثهم الفلسفى بل فى النتائج التى رتّبوها على هذا البدء .

ذلك أنهم حصروا العلاقة الغنية الرحبة التى تقوم بين الإنسان والوجود فى العلاقة الفقيرة المحدودة القائمة بين الذات والموضوع . فعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط كما ظن أصحاب نظرية المعرفة فى تلك الرابطة العقلية التى تصل الذات بالموضوع أو فى تلك الرابطة المنطقة التى نقوم فيهـا بإسناد صفة أو محمول على موصوف أو موضوع ، عن طريق فعل الإسناد وهو مايسميه المناطقة بالرابطة . ذلك لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة

ذاتية محضه ، تبـدأ وتتم فى نطاق الذات من حيث أن الذات هى التى تضع الصفة أو المحمول كما أن الموضوع الذى تصفة وتصدر عليه حكمها ليس هـــو الموضوع الواقعى الذى يتعدى الذات ويوجد خارج نطاقها بل هو موضوع ذاتى محض ، تضعه الذات من زاويتها الخاصـة . وعلى ذلك فقد ذهب الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التى تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها ومن الإجحاف بهذه الموضوعات أن نقصر نظرتنا إليها من خلال الذات العارفة فقط . خذ مثلا هـذا المصباح الذى أمامى على مكتبى ، فهل وجود هـذا المصباح ينحل فقط إلى مجرد إحساساتى التى تصلنى عنه ، وهل وجوده هو فقط ما أعرفه أنامنه أم أن لهوجوداً يتعدى مجرد معرفتى له له بحيث أنه يظل موجوداً حتى ولو لم أعرف شيئاً عنه ؟ وبعبارة أخرى : هل وجود هـذا المصباح محصور فى وجوده المعروف لى أم أن له وجوداً آخر يتعدى هذا النطاق ويوجد مستقلا عن معرفتى الذاتية له ؟ يجيب الواقعيون على هذا بالإيجاب .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخـــرى فقد تصور الفلاسفة المثاليون وأصحاب نظرية المعرفة العقل تصوراً خاصاً بأن جعلوا منه ملكة تنشر على الوجود الواقعى إطارات عامة مطلقة وصيغاً كلية وقوالب مشتركة تـصب فيها الأشياء والأشخاص على السواء

دون تفرقه بين هذا وذاك . وقد زعم هؤلاء الفلاسفة أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها الذى تتخذه داخل هذه الصيغ وتلك القوالب . ولكن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك قائلين إن الأشياء فى الطبيعة قادرة من تلقاء نفسها — عن طريق علاقاتها بعضها بالبعض الآخر — على إحداث « تجمعات » وتشكيلات واقعية يجدها الشعور أو العقل «جاهزة» أمامه . ذلك لأن قدرة الطبيعة لاتقف عند حد ، ومن الإجحاف بها أن نغمطها حقها وقدرتها ونضيف كل شىء إلى العقل .

أسس المذهب الواقعى الجديد أو النيور ياليزم :

المذهب الواقعى الجديد أو النيور ياليزم ، الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أوائل هذا القرن ، هو أحد المذاهب الواقعية . نذكره هنا على سبيل المثال فقط ، لنقدم للطالب إحدى الصور التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة لمذهب الواقعية .

فى يوليو عام ١٩١٠ نشر سنه من الفلاسفة الأمريكيين منشورا هاماً أعلنوا فيه دستورهم الذى ضم مبادئهم الواقعية . وقد أطلقوا على مجموعة مبادئهم هذه اسم « النيوريااليزم » ونشروا عام ١٩١٢ كتاباً بهذا الاسم « The New - Realism » يضم أبحاثهم الواقعية وهؤلاء الفلاسفة الستة هم :

(1) Edwin b. Holt (2) Walter T. Marvin (3) Willam P. Montague (4) Ralph b. Perry (5) Walter b. pitkin (6) Edward G. Spaulding.

وفى هـــذا الوقت بعينه كان الفيلسوف الانجليزى صمويل الاسكندر Samuel alexander يتابع من جانبه نشر مقالاته وأبحاثه الواقعية حتى توجها عام ١٩٢٠ بكتابه الرئيسى . « المكان والزمان والألوهية Space, Time and Deity »

وعلى الرغم من وجود خلافات دقيقة بين صمويل الاسكندر وبين الفلاسفة الأمريكيين أصحاب النيوريالبزم ، وعلى الرغم من وجود خلافات بين هؤلاء الفلاسفة الأمريكيين الستة بعضهم والبعض الآخر ، على الرغم من هذا فاننا سنحاول هنا تلخيص الأسس التى يقوم عليها المذهب الواقعى الجديد ، خاصة فيما يتعلق بنقد نظرية المعرفة ، الأمر الذى اهتممنا به بصفة خاصة فى هذا الكتاب . وفيما يلى بعض الأسس المشتركة بين أصحاب المذهب الواقعى الجديد .

١ — على العقل أن يخفف من ادعاءاته ويضيق من دائرة الحقوق التى منحها لنفسه على مر العصور . والواقعيون لا يطالبون بإلغاء العقل ولا يجعلون منه مجرد نسخة للظواهر الطبيعية أو محاكاة لها ، كما يقال عادة . وإنما لا يوافقون فقط على أن يجعلوا العقل

يحتكر هذه السلطات الواسعة التى خوّلها لنفسه ، ويفضلون أن يقوم العقل بتوزيع هذه السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الأشياء والظواهر التى فى الطبيعة . ويذكر الواقعيون فى هذا الصدد أن العقل يكف عن نشاطه فى فترات كثيرة ، ومع ذلك فان وجود الأشياء أو الظواهر لايتأثر بهذا . وفضلا عن ذلك فالعقل يخطىء . واكتشافه لخطئه المتواصل لا بد أن يكون قد أقنعه على مر العصور بأن كلمته ليست دائماً هى العليا .

٢ — وجود الأشياء ليس رهنا بمعرفتها . وذلك لأننا يجب أن نفرق فى الشيء أو فى الظاهرة بين الجزء البسيط الذى تستطيع الذات العارفة أن تلم به وبين وجود الشيء أو وجود الظاهرة الذى يفوق مانعرفه منها . ومعنى ذلك أن هناك صلة بين الشيء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة . ولكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود أعنى أن الشيء لا يعتمد على الذات فى وجوده .

٣ — وجود الشيء ليس قائما فى مجرد إدراكه كما ذهب إلى ذلك باركلى . وكل مانستطيع أن نقوله فى هذا الصدد أن إدراك الشيء هو إدراكه percipi est percipi . ومعنى ذلك أن فعل الإدراك لا يؤثر إلا فى الشيء باعتباره مدركا لا فى وجود هذا الشيء بصفة عامة . مع ملاحظة أن هذا الوجود يفوق الوجود المدرك .

هنا ويقسم الواقعيون إلى قسمين : أصحاب الواقعية الجديدة New - Realism وأشهرهم رالف بارتون برى Ralph Barton Perry (ولد عام ١٨٧٦) ، وأصحاب الواقعية النقدية Critical realism وأشهرهم جورج سانتايانا George Santayana (١٨٦٣ - ١٩٥٣)

رأى رالف بارتون باررى أن العقل « محايد » ومعنى ذلك أن حضور العقل فى عملية الإدراك أو المعرفة لا يؤثر فى الشىء المدرك أو المعروف . ويؤدى هذا أيضاً إلى وجود الشىء داخل العقل أو فى باطنه لا يختلف مطلقاً عن وجوده خارج العقل . ويذهب برى أيضاً إلى أن العقـــل يستطيع أن يدرك إدراكا مباشراً الوجودات المادية ويتصل بها دون أن يؤثر فيها أى دون أن يغير من وجودها الواقعى .

أما جورج سانتيانا فقد رأى أن العقل ـ نظرا لطبيعته الروحية ـ لا يستطيع أن يتصل اتصالا مباشراً بالوجوادت المادية . فلابد بد إذن أن يكون إتصاله المباشر بماهيات تمثل عند الشخص المدرك رموزاً وعلامات تصله بالوجودات المادية . فهذه الماهيات تمثل إذن حلقة وسطى بين العقل وبين الوجودات المادية ؛ وهى تمثل حقلا لا مادياً لابد أن يعبره الشخص المدرك ليرى بعد ذلك الوجودات المادية من خلاله . حقاً إن وجود الوجودات المادية لن يتأثر بعد عبور « حقل الماهيات » لأن العقل بما يدركه من

ماهيات لا يستطيع تغيير مجرى الطبيعة ووجوداتها المادية . ولأن الطبيعة علة فاعلية لذاتها ولا تخضع لعلة أخرى . ولكن عبور هذا الحقل والماهيات أمر ضرورى لقراءة الطبيعة . فمن خلال حقل الماهيات تبدو الوجودات المادية ويصبح إيمان الإنسان بها إيماناً راسخاً شبيها بذلك الإيمان الحيوانى الأعمى الذى يجعل الحيوان يعتقد بأن إدراكه الداخلى صورة من العالم الخارجى . وهكذا ، فعن طريق هذا الحقل من الماهيات يستطيع العقل — على الرغم من أنه جزء من الطبيعة وقائم فيها — أن يخلق لنفسه فى داخل الطبيعة المادية ذاتها ميدانا لا ماديا ، قائماً على الرموز والعلاقات ، أشبه شىء بعالم الطفل ويكوّن حلقة الإتصال بين الطبيعة وبينه .

والخلاف بين برى وسانتيانا قائم — كما نرى — فى أن الأول يرى أن العقل يدرك إدراكا مباشراً الوجودات المادية فى حين أن الثانى يذهب إلى أن إدراك العقل للوجودات المادية إدراك بالواسطة عن طريق الماهيات . ولكن كلا منهما يتفق مع الآخر فى أن العقل لا يستطيع تغيير الوجود المادى وفى أن وجود الشىء ليس قائماً فى مجرد إدراكه كما يدعى المثاليون .

ولكن الخلاف الخطير بينهما — وهو الخلاف الذى جعل من « الواقعية النقدية » نقدا « للواقعية الجديدة » — قائم فى نظرة

الواقعية الجديدة إلى العقل باعتباره « محايدا » ، وفى نقد الواقعية النقدية لهذه النظرة . فإذا كان العقل محايدا فسيترتب على ذلك أنه لن يكون ثمة خلاف بين الموضوع الذى فى العقل والموضوع القائم خارجه ، فى العالم الخارجى . وهذا ينتهى بنا إلى أن نتلخص من وجود « العقل » أو الشعور أو نعتبره غير موجود ، طالما أن وجوده لا يؤثر فى عملية الإدراك وهذه نظرة « واحدية » فى المعرفة ، تحل محل النظرة الثنائية التى تفصل بين الشعور والموضوع أو بين الوجود فى الذهن والوجود خارج الذهن . ولكن هذه النظرة الواحدية فى المعرفة لا تستطيع أن تفسر لنا الخطأ . إذ لو كان تأثير العقل معدوما حقا فى عملية الإدراك ، فكيف نفسر إذن أن ثمة إدراكا صحيحا وإدراكا خاطئا ؟ هنا وتقدم لنا « الواقعية النقدية » نقدها للنظرة الواحدية فى المعرفة ، وتفضل عليها العودة إلى الثنائية القديمة بين العقل والأشياء .

٤ — وينتج من ذلك أن وجود الشىء مستقل عن الذات ، وهذا هو مايسميه الواقعيون تفوق الموضوع la transcendance de l'bojet وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة حداً فاصلا بين الموضوع والذات بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشىء باعتباره موجوداً متقوماً فى الخارج . إن الذات تتصل بالموضوع اتصالا ما ولكنها لا تؤثر فى وجوده .

٥ — لا تعتمد معرفتنا للشيء على العقل وحده إذ أن موضع الشيء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى فى المكان والإطار الموضوعى الذى يظهر به فى الوجود الواقعى أو فى الكون وانتمائه إلى « مجموعة » معينة من الأشياء . كل هذا يؤدى إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا . وهذا التوضيح لم يكن للعقل نصيب فيه على الإطلاق .

وقد انتهى هذا الأمر بالواقعيين إلى القول بأن الشيء الواحد قد يوجد باعتباره « فكرة » ، وقد يوجد باعتباره شيئاً محاطا بأشياء أخرى . فهذه المائدة التى أمامى ، عندما أناقش علاقتها بالذات العارفة أو استقلالها عنها فإنى لا أناقش إلا « المائدة — فكرة » أو فكرة المائدة . ولكننى عندما أوجه نظرى إلى وجود هذه المائدة أمام هذا الكرسى الذى اجلس عليه ومستنده على هذا الحائط ، فإنى أناقش فى هذه الحالة الوجود الواقعى للمائدة ، وفى هذا قضاء على الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع . إذا أننا قد رأينا أن المائدة قد توجد لا باعتبارها موضوعا للذات العارفة أوفكرة لها . وهذا الوجود الثانى للمائدة لا يختلف عن وجود المائدة باعتبارها فكرة .

أعنى أن المائدة التى تظهر لنا باعتبارها فكرة هى نفس المائدة التى تظهر لنا محاطة بالأشياء الأخرى التى تحدد وتوضح وجودها .

فليس هناك مائدتان : مائدة خارج العقل أو الذات ومائدة داخله أو فيه ، بل هناك مائدة واحدة فقط . وهـذه النظرة إلى الأشياء هى مايعبر عنه أصحاب النيوريالزم ـ أو على الأقل الجناح اليسارى منهم — بالواقعية التصويرية Presentative realisrm وهـذا فى مقابل النظرة التمثيلية أو التصويرية rspresentative فى نظرية المعرفـــة .

ويؤدى هذا كله إلى أن الواقعيين قـد ذهبوا إلى أن الأشياء تتمتع بوجود غير خاضع للذات ، وفضلا عن ذلك فإن هناك من الماهيات والعلاقات الرياضية مالا يتأثر وجودها بالعقل أو الشعور فإذا قلنا . ٧ + ٥ = ١٢ فإن هذه العلاقة تتحدد بطبيعة العدد ٥ وبطبيعة العدد ١٢ فقط . ولا نستطيع أن ندعى مطلقا أن وجود العلاقة أو الرابطة ١٢ بين الرقمين ٧ ، ٥ متأثر بالشعور العقلى أو بطبيعة الإدراك العقلى ووجود الماهيات العقلية والرياضية فى حالة استقلال عن الشعور العقلى قـد أدى بالواقعيين إلى إفراد وجود خاص بهـا ، هو ما أطلقوا عليـه ، وجـــود الجواهر المعقولة subsistence وذلك فى مقابل الوجود الشيئى existence ونلاحظ أن كلا الوجودين يمثلان عند الواقعيين وجودا مستقلا عن الذات ونلاحظ كذلك أن قول الواقعيين بوجود جواهر معقوله فيـه بعث لأقوال أفلاطون فى الصور باعتبارها جواهر معقولة قائمة فى عالم مستقل بها .

٦ — نظرية المعرفة لا تكون إلا فصلا واحدا من كتاب الوجود ومعنى ذلك أننا يجب أن لا نطلق الاثنين باعتبار أنهما يدلان على مدلول واحد . وهذا يدل على تحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة .

٧ — يلخص أحد الفلاسفة الواقعيين الإنجليز وهو توماس ريد Thomas Reid (١٧١٠ — ١٧٦٩) — وهو مؤسس المدرسة الواقعية الاسكتلندية — يلخص الخطأ الرئيسى للمذهب المثالى فيما يلى : فالمثالية بوجه عام هى التى تحيـــل وجود الأشياء إلى مجرد إحساساتنا الذاتية بها (بهذا قال ديكارت ولوك وباركلى وهيوم) ومعرفتنا بالأشياء تنحصر عند المثاليين فى هذه الإحساسات الذاتية التى نكونها داخل نفوسنا أو داخل عقولنا عن الأشياء . ولكن ريد يعترض على هـذا فيقول إن إحساساتنا الذاتية التى نكونهـا عن الأشياء لا توصلنا إلى معرفة هذه الأشياء . فشعورى أو إحساس بالضوء والحرارة واللون الأحمر (فى حالة وجود نار مشتعلة أمامى) لا يكفى ليجعلنى أعرف ان الذى أمامى نار وإنما يجب أن تكون إحساساتى هذه مصحوبة بحكم ، أحكم به على أن هذا الشيء الذى أمامى ويؤدى إلى مختلف هـذه الأحاسيس فى داخلى هو نار . فالمعرفة إذن ليست فى الإحساسات الذاتية التى أكونهـا بالنسبة إلى الأشياء بقدر ما هى فى الحـكم الذى أصدره عليها . والحـكم

لا يتعلق بإحساسى الذاتى بالنسبة إلى الشىء بـــل يتعلق بتجربتى الخارجية . فالمعرفة إذن ليست قائمة فى الإحساسات الذاتية بل فى التجربة الخارجية التى يدور حولها حكمى على الأشياء .

فالحكم إذن فى رأى توماس ريد يربطنا بالشىء الواقعى وينقلنا إليه . وهذا شبيه بقول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين، وهو هيدجر فى الحكم . فهيدجر يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو إشارة واقعية للشىء الذى أمامى . فعندما أحكم بأن « المائدة مستديرة » فإنى لا أقوم هنا بمجرد حمل صفة الاستدارة على المائدة وبذلك يكون نشاطى العقلى محصوراً فى الداخل بل أتجه بذهنى إلى الخارج ، إلى المائدة التى أمامى فألاحظ أنها مستديرة فى الواقع .

٨ — الفيلسوف المثالى يريد أن يربط وجود الأشياء بعقله دائماً ، وهو فى ذلك يعبر عن أنانية متطرفة . ويسميها R.B.perry بمقولة الأنانية The ego- centric predicament. وإليك معناها .

إن جميع الأشياء عند المثاليين موضـــوعات المعرفة أى موضوعات معروفة لنا ، وبالتالى فهى تستلزم وجود شخص عارف أو ذات عارفة . وهـذا يدل على اعتماد الأشياء على الأشخاص المدركة ويدل كذلك على أننا لا نستطيع أن نلغى وجود الذات أو الشخص فى عملية الإدراك . ولكن عدم استطاعتنا إلغاء الذات فى إدراك الأشياء لا يثبت مطلقاً — على عكس ما يظن المثاليون

أن الأشياء غير قادرة على أن توجد بمفردها دون الشعور . ومعنى ذلك أن الأشياء قد تكون موجودة فى حالة عدم إدراكنا لها . إن كل ما يستطيع المثاليون إثباته هو فى حالة إدراكنا للأشياء لا نستطيع أن نعزل وجود الشعور ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم بأننا ندرك هذا الشيء أو ذاك إلا إذا كان هذا الحكم متضمناً من تلقاء نفسه وجود الشعور أو حضوره أو مصاحبته للشيء المدرك . ولكن هذا لا يعنى بالضرورة — وهذا هو النقد الذى يوجهه الواقعيون إلى المثاليين — أن الشعور ملازم دائماً لوجود الأشياء كما يدعى المثاليون . والمثاليون فى قولهم هذا أنانيون ومحبون لذواتهم ويتخذون من الذات مركزاً تدور فى فلكه الأشياء إذ أنهم لا يريدون فقط أن يقرروا حضور الذات فى عمليه الإدراك ومصاحبتها للشيء المدرك بل يريدون أيضاً أن يستنتجوا من ذلك مصاحبة الذات لوجود الأشياء بوجه عام ، سواء فى حالة إدراكها أم لا . وهذا يفسر لنا مرة أخرى مهاجمة الواقعيين لباركلى فى قوله بأن وجود الشيء هو إدراكه ، وقولهم على العكس من ذلك إن إدراك الشيء هو إدراكه فحسب .

٩ — العالم فى نظر الفيلسوف الواقعى عالم كثرى . ومعنى ذلك أن الواقعى لا يريد أن يضحى بكثرة العالم الأصيلة فى سبيل مبدأ ما للوحدة : سواء أكان هذا المبدأ هو الذات العارفة أو الأنا الشارطىء او كان مبدأ سامياً يرد إليه الأمر كله .

١٠ — الفيلسوف الواقعى لاينظر — خلافا لما يذهب إليه المثالى — إلى المكان والزمان باعتبارهما إطارين يضعهما العقل ليشكل بهما المحسوسات . بل ينظر إليهما على العكس من ذلك على أنهما قائمان فى التجربة لافى العقل . ومن ناحية أخرى فإن الواقعى لايفصل بين المكان والزمان ، ولايجعل المكان خاصاً بالإحساس الخارجى والزمان خاصاً بالإحساس الباطنى كما ذهب كانت مثلا ، ولايرد المكان إلى الزمان الباطنى كما يذهب إلى ذلك برجسون فى بعض كتبه . الفيلسوف الواقعى لايفعل هذا ولا ذاك ويفضل أن يربط الزمان بالمكان وينظر إلى المكان على أنه مكان متزن ، يتبث الزمان فى كل أجزائه . وفى هذا ، نجد الواقعى متمشياً مع أحدث النظريات العلمية وهى نظرية النسبية القائمة على الربط بين اللحظة الزمانية والنقطة المكانية فى كل فعل من أفعال الأدراك.

مراجع عربية

تفيد الطالب

---

١ — محاولات فلسفية : للدكتـــور عثمان امين

٢ — شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتـــور عثمان أمين

٣ — نظرية المعرفة : للدكتور زكي نجيب محمود

٤ — أسس الفلسفة : للدكتور توفيق الطويل

٥ — المدخل إلى الفلسفة — تأليف أوزفلد كولبه ، وترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي

٦ — برجسون : للدكتور زكريا إبراهيم

٧ — المعرفة : للدكتور محمد فتحي الشنيطي

فهرس

الباب الثالث

كتب تحت الطبع للمؤلف

١ — أضواء على الفلسفة المعاصرة .

٢ — باركلى .

٣ — مشاكل ميتافيزيقية — تأليف جانية وسيارى وترجمة المؤلف


مكتبة القاهرة الحديثة